VOLUMEN LII FASCICULUS I MCMLXXXVI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

CUM INDICIBUS ANNORUM 1960-1984



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1986

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957[3])
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western,* I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum,* Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum,* Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973[3])
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantine* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss)
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka,* I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHÖNMETZER *Enchiridion* . . . *symbolorum* (Freiburg im Br. 1965[33])
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL[2]	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem,* Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730[2] repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcal de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio,* 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen,* deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957[2] ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας (ἐν Ἀθήναις* 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca,* I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christendum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις,* 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigilae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

OCP 52 (1986) 5-144

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

INDICES OF VOLUMES 26-50

(1960-1984)

Prepared by Léopold Sabourin and Vincenzo Poggi, with the collaboration of Professors Kh. Samir, S. Senyk and R. Taft, of the Pontifical Oriental Institute.

These Indices cover the twenty-five year period of *Orientalia Christiana Periodica,* 26-50 (1960-1984).

I. The *Index of Articles* (pp. 7-25) lists alphabetically, according to author, all articles, notices and obituaries, giving for each the author, title, year and pages where found in OCP.

II. The *Index of Books Reviewed* (pp. 26-101) lists alphabetically all reviewed books according to their author, giving for each book the author, title, year of publication, reviewer's last name, year and pages where found in OCP. Entries in I are numbered progressively in boldface, those in II in plain type.

In Indices III-IV, *Author Index* (pp. 102-107) and *Analytical Index* (pp. 108-144) each entry is referred to by its numbers in list I (boldface for articles) or II (plain type for book reviews).

I

INDEX OF ARTICLES

203. –, In memoriam: P. Stefano Sakač S.J. 1973, 492-494.
204. LAUTH, R., Noch einmal zur Frage slawischer Einflüsse auf Marx. 1960, 410-411.
205. LAVENANT R., Le problème de Jean d'Apamée. 1980, 367-390.
206. LEONE, L., Due date della vita di Taziano. 1961, 27-37.
207. LEROY, F.J., Proclus, «de traditione divinae Missae»: un faux de C. Palaeocappa. 1962, 288-299.
208. –, La tradition manuscrite du «de Virginitate» de Basile d'Ancyre. 1972, 195-208.
209. LESKOVEC, P., In memoriam: P. Stanislao Tyszkiewicz S.I. 1963, 247-250.
210. LESLAU, W., A Monophysite Epistle, **ፀመን ፡ ነፍስ** The Consolation of the Soul. 1964, 447-484.
211. LICINI, P.A., «Breve relatione della Mengrellia» redatta nel 1644 dal teatino Giuseppe Giudice. 1984, 126-162.
212. –, «Breve relatione della Mengrellia» redatta nel 1644 dal teatino Giuseppe Giudice. II. 1984, 407-437.
213. LIGIER, L., Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites. 1963, 5-78.
214. –, Le Père Paul Goubert S.J. 1968, 162-163.
215. LITVA F., Fr. Michal Lacko S.J., 19.1.1920 – 21.3.1982. 1984, 261-264.
216. LITVA, F., Bibliography of Fr. Michal Lacko S.J. 1984, 265-290.
217. LOENERTZ, R.-J., Le chancelier impérial à Byzance au XIV[e] et au XIII[e] siècle. 1960, 275-300.
218. –, Généalogie des Ghisi, dynastes vénitiens dans l'Archipel (1207-1390). 1962, 121-172; 322-335.
219. –, La chronique brève de 1352. Texte, traduction et commentaire. I. De 1205 à 1327. 1963, 331-356.
220. –, La chronique brève de 1352. Texte, traduction et commentaire. II. De 1328 à 1341. 1964, 39-64.
221. –, Les Querini, comtes d'Astypalée. 1413-1537. 1964, 385-397.
222. –, Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco et Marchetto nonces de Michel VIII Paléologue auprès du pape Nicholas III. 1278, printemps-été. 1965, 374-408.
223. –, Les Querini, comtes d'Astypalée et seigneurs d'Amorgos, 1413-1446-1537. 1966, 372-393.
224. –, Démétrius Cydonès. I. De la naissancc à l'année 1373. 1970, 47-72.
225. –, Démétrius Cydonès. II. De 1373 à 1375. 1971, 5-39.
226. –, L'exil de Manuel II Paléologue à Lemnos. 1387-1389. 1972, 116-140.
227. –, (Texte posthume transmis par G.T. Dennis.) Trois lettres de Démétrius Cydonès relatives à la fiscalité byzantine. 1984, 438-445.
228. LUCÁ, S., Un nuovo testimone del Banchetto di Metodio d'Olimpo. 1984, 446-450.
229. LUTTRELL, A., Aldobrando Baroncelli in Greece: 1378-1382. 1970, 273-300.

257. Mathews, T.F., The Epigrams of Leo Sacellarios and an Exegetical Approach to the Miniatures of Vat. Reg. I. 1977, 94-134.

257bis. McNeil, B., see **440**.

258. Meinardus, O., A Commentary on the XIVth Vision of Daniel according to the Coptic Version. 1966, 394-449.

259. —, New Evidence on the XIVth Vision of Daniel from the History of the Patriarchs of the Egyptian Church. 1968, 281-309.

260. —, An examination of the Traditions pertaining to the Relics of St. Mark. 1970, 348-376.

260bis. Mendoza Ruiz, F., see **154**.

261. Merendino, E., Gli inediti nella tradizione agiografica di S. Gregorio di Agrigento. 1979, 359-372.

262. Miletić, M., Circa la parola «Merop/ch/». 1963, 201-232.

263. Miller, T.S., A New Chronology of Patriarch Lazarus' Persecution by the Mamluks (1349-1367). 1975, 474-478.

264. Minnich, N.H., The Orator of Jerusalem at Lateran V. 1974, 364-376.

265. Murjanov, M., «Tatjanin den'» nella cultura russa. 1972, 243-252.

266. Murray, R., The Rock and the House on the Rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of Aphraates and Ephrem. 1964, 315-362.

267. —, A special sense of ṣlôṯâ as absolution or readmission to ecclesiastical communion. 1966, 523-527.

268. —, The Lance which reopened Paradise: a mysterious Reading in the Early Syriac Fathers. 1973, 224-234.

269. —, The Lance which reopened Paradise. A Correction. 1973, 491.

270. Nadal, J.S., La rédaction première de la Troisième Lettre de Palamas à Akindynos. 1974, 233-285.

271. Nedungatt, G., St Thomas the Apostle and Hosios Thomas of Ortona. 1972, 388-407.

272. —, The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church. I. 1973, 191-215.

273. —, The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church. II. 1973, 419-444.

274. —, The Authenticity of Aphrahat's Synodal Letter. 1980, 62-88.

275. Nesbitt, J.W., A Geographical and Chronological Guide to Greek Saint Lives. 1969, 443-489.

276. Nikolau, Th., Zur Identität des μακάριος γέρων in der Mystagogia von Maximos dem Bekenner. 1983, 407-418.

277. O'Connell, P., Equal representation from Each Patriarchate at Constantinople II? 1963, 238-246.

278. —, The Synodos Endemousa opposed to Patriarch Nicephorus. 1963, 441-445.

279. —, The *Letters* and *Catecheses* of St. Theodore Studites. 1972, 256-259.

280. OCP, Auctoritates Adacemicae et Professores Pontificii Instituti Orientalis (1917-1967). 1967, 331-333.

281. —, Theses in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum ad Lauream obtinendam praesentatae (1917-1967). 1967, 334-350.

II

INDEX OF BOOKS REVIEWED

III.
AUTHOR INDEX(*)

(*) I. e. of articles, reviews, etc. in OCP 1960-1984. For authors of books reviewed, see III, Index of Books Reviewed (pp. 26-101).

IV.

ANALYTICAL INDEX

OCP 52 (1986) 145-178

Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (7)

IVème PARTIE
L'«ILLUMINATION» DE LA NUIT DE PÂQUES

* * *

CHAPITRE I
BÉNÉDICTION DE L'EAU ET DE L'HUILE BAPTISMALES (SUITE)

B. — Données de l'Euchologe constantinopolitain: B5)1°. (conclusion)[1]

ESSAI DE COMMENTAIRE AUX TEXTES DE L'EUCHOLOGE

La prière principale du rituel de la bénédiction de l'eau est la prière tripartite [B5:2] ou [B5:2-I,II,III] (cf. OCP 51, 1985, 79-84). Elle est suivie comme la plupart des principales prières de l'Eucho-

(1) Cf. *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*: (1) *Étude préliminaire des sources*, OCP 48 (1982) 284-335. (2) Ière partie: *Admission dans l'Église des convertis des hérésies ou d'autres religions non-chrétiennes*, OCP 49 (1983) 42-90. (3) 2ème partie: *Admission dans l'Église des enfants des familles chrétiennes* («*premier catéchuménat*»), OCP 49 (1983) 284-302. (4) 3ème partie: *Préparation au baptême*; chapitre I: *Second catéchuménat*, OCP 50 (1984) 43-64. (5) Chapitre II: *Renonciation à Satan et Adhésion au Christ*, OCP (1984) 372-397. (6) 4ème partie: *Illumination de la nuit de Pâques*; cha-

loge, par une prière de *kephaloklisia* (ou d'inclination de la tête), destinée à la bénédiction de l'huile: [B5:3] (ibidem, 84-85).

---

pitre I: *Bénédiction de l'eau et de l'huile*, OCP 51 (1985) 60-86. Cf. etiam Miguel ARRANZ, *Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin* (= *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. Conférences St.-Serge 1977. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 14) Rome 1978 (abr.: EVO) 52-53. Et aussi: МИХАИЛ АРРАНЦ О. И., *Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология*, 3-й курс, Ленинградская Духовная Академия 1979 (abr.: IST) 56-63. N.B.: Cf. notre système de sigles: OCP 51 (1985) 60-63, note 2:

ANS: A. STRITTMATTER, *The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar*, Ephemerides Liturgicae 47 (1933) 329-367. Cité selon les n[os] de l'auteur et non selon les pages de la revue; cf. BAR.

APA: ΣΥΜΕΩΝ Θεσσαλονίκης, *Τὰ ἅπαντα*, Δ' ἔκδ., Θεσσαλονίκη 1882; cf. MIGNE P. G. 155.

ASS-I, ASS-II, ASS-III: J. A. ASSEMANUS (ASSEMANI), *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, I, II, Roma 1749; III, R. 1750 (Paris 1902).

BAR: *Barberini 336* (OCP 48, 1982, 295); cf. ANS.

BRO-S: S. BROCK, *Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy*, JTS, NS 23 (1972) 16-64.

COI: *Coislin 213* (OCP 48, 1982, 309); cf. DUN.

CON: F. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, 397... (BAR).

DEN: H. DENZINGER, *Ritus Orientalium: Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, I, Würzburg 1863 (Graz 1961).

DMITR I, DMTR (DMITR II), DMITR III: А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православнаго Востока*, т. I: Τυπικά, Киев 1895; т. II: Εὐχολόγια, Киев 1901; т. III: Τυπικά, Петроград 1917.

DUN: J. DUNCAN, *Coislin 213, Euchologe de la Grande Église*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1978. Cité selon les pages; cf. COI.

EBE: *Athènes 662* (OCP 48, 1982, 316); cf. TRE.

ENG: H. ENGBERDING, *Ein übersehenes griechisches Taufwasserweihegebet und seine Bedeutung*, Ostkirchliche Studien 14 (1965) 281-91.

EVO: cf. supra.

GOAR: J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*..., 2[a] ed., Venetiis 1730 (Graz 1960).

GUI : D. GUILLAUME, *Baptême*, Rome 1979.

IST: cf. supra.

JAC: A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningr. gr. 226* (X[e] siècle), Le Muséon 79 (1965) 173-214. Cité selon les n[os], comme ANS; cf. POR.

LOD: E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Romae 1979, n[o] 2937c...

1. - *La litanie du diacre.*

Ces deux prières sont précédées par deux pièces d'introduction: 1°, par une «prière du diacre» (comme disent souvent les mss) ou *synaptî*, en forme de litanie, à l'intention des fidèles (ibidem, 74-75), et 2°, par la prière préparatoire du célébrant [B5:1] (ibidem, 75-78) rédigée au singulier et, selon les rubriques, dite entièrement à voix basse, «ecphonèse» ou doxologie finale comprise. D'après les mêmes rubriques de nos codex, ces deux textes sont dits simultanément, supposant donc que le célébrant ne suit pas la synaptie des fidèles qui prépare à la prière principale [B5:2]. C'est vrai que dans la praxis actuelle, la plupart des prières sacerdotales sont couvertes par une synaptie du diacre ou encore, comme l'anaphore eucharistique

---

MER: E. MERCENIER, *La prière des Églises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947.

MES: A. JACOB, *Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5.13*, Bulletin de l'Institut Belge de Rome 50 (1980). Cité selon les n^os^, comme ANS.

PAP: N. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ἀθῆναι 1927.

PAS: G. PASSARELLI, *L'Eucologio Cryptensis G.b.VII* (= Analekta Vlatadon 36) Thessaloniki 1982. Cité selon les n^os^, comme ANS.

POR: *Porfirii-Leningrad 226* (OCP 48, 1982, 300); cf. JAC.

ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ρώμη 1873.

SCH: H. SCHEIDT, *Die Taufwasserweihegebet im Sinne vergleichender liturgieforschung Untersucht* (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 29) Münster/W. 1935.

SEV: *Sevastianov 474-GBL Moscou 27* (OCP 48, 1982, 303).

SIN: *Sinaï 959* (OCP 48, 1982, 305); cf. DMTR.

STA: G. STASSI, *L'Eucologio G b I «Bessarione» di Grottaferrata*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1982. Cité selon les n^os^, comme ANS; cf. BES.

TRE: Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, τ. 1, Ἀθῆναι 1950.

WHI: E. WHITAKER, *Documents of the Baptismal Liturgy*, London 1970, 78... (traduction anglaise de BAR).

ZER: Σ. ΖΕΡΒΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Β' ἔκδ., Βενέτια 1862 (Ἀθῆναι 1970).

N.B.: Pour ce qui est des majuscules entre parenthèses, nous rappelons notre système de classification d'après BES (OCP 48, 1982, 291-295): A) ordinations; B) catéchuménat et baptême; C) conversions; D) réconciliation des renégats; E) défunts; F) prières de communion: G) mariage; H) couronnement impérial, etc.; I) adoption fraternelle, etc.; J) rémission de peines; K) pénitence; L) mauvaises habitudes et impureté légale; M) mauvais esprits; N) coupe de cheveux et pose de voile; O) malades; P) mourants; R) initiation monastique.

elle-même, par le chant du chœur; mais cette pratique n'est évidemment pas originelle et elle n'est pas justifiée non plus par les anciennes rubriques; bien au contraire, puisque de la prière escamotée restera encore bien en évidence la conclusion doxologique proclamée à haute voix et appelée pour cette raison «ecphonèse», et aussi parce que la prière sacerdotale récitée à voix basse ou «en secret» (μυστικῶς) est rédigèe au pluriel, au nom de la communauté, et elle complète le sens de la synaptie prononcée à haute voix.

Ceci n'est pas le cas de [B5:1] qui est une prière sans synaptie vu que la synaptie dite en parallele est destinée à la prière suivante: [B5:2] qui elle, depuis toujours a été récitée entièrement à haute voix; dans la praxis moderne, trois phrases de [B5:2], sans doute considérées comme plus importantes, sont même répétées trois fois.

La synaptie et [B5:2] se complètent mutuellement et dans quelques endroits elles arrivent même à coïncider textuellement. Une hypothèse fondée sur le canon 19e du Concile de Laodicée et que nous avions déjà proposé dans l'article sur la *Tritoektî*(2), pourrait expliquer l'anomalie de la prière dite tout entière et depuis toujours à voix basse. Selon ce canon(3), la prière ou les prières des fidèles (les synapties) proclamées à haute voix, étaient précédées par une prière en silence; c'est ce silence qui aurait été rempli de la part du célébrant par la récitation de sa prière secrète(4). Plus tard, le temps

(2) Miguel Arranz, *Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 43 (1977) 349-351.

(3) Mansi, 2, 567BC.

(4) Cette pratique se trouve confirmée au moins une fois dans la plus ancienne rédaction de la consécration d'une nouvelle église (BAR 295-6 [ANS 162-4], cf. etiam SIN 128 [DMTR 60-1, sed cave: édition défectueuse à cet endroit]; et *Bodleian Auct.E.5.13*, 133v-134 = MES 331-2. N.B.: Le signe = indique que nous ne connaissons le ms que par l'édition citée, tandis que lorsque nous connaissons un ms directement ou par microfilm, nous citons son eventuelle édition entre parenthèses): l'office débute par l'invitation du diacre: Κλίναντες τὰ γόνατα ἐν εἰρήνῃ δεηθῶμεν (mais on peut finalement se demander si le grec εἰρήνῃ ne pourrait pas se traduire par «calme», «tranquillité», «silence», plutôt que par «paix»). Quand le patriarche agenouillé veut se relever, le diacre dit: Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον, ἀνάστησον καὶ διαφύλαξον et tout de suite: Ὑπερ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης avec le reste de la synaptie «de la paix». Suit la prière du patriarche précédée par une rubrique qui montre déjà une «évolution» par rapport aux indications antérieures: le patriarche peut réciter cette prière soit pendant qu'on est agenouillés en silence, soit pendant la synaptie du diacre.

destiné à la prière personnelle en silence ayant été supprimé un peu partout, la synaptie du diacre, ou «deuxième prière» du canon 19e, aurait été anticipée et ainsi elle aurait été proclamée pendant que le célébrant exécutait en privé sa prière personnelle qui était déjà un texte écrit(5).

Une autre hypothèse: la synaptie diaconale aurait pu être composée dans un second temps, justement pour remplir le silence de la prière secrète. Cette hypothèse pourrait expliquer la grande variété de rédactions que de cette synaptie baptismale offrent les manuscrits comme nous avons déjà anticipé(6). Car si le texte avait été très ancien, il aurait été reçu partout sans aucun changement comme c'est le cas des prières sacerdotales de ce même rite.

Le texte de la synaptie est identique dans BES et EBE (cf. sigles: note 1) et il est le plus concis de tous les mss: 8 demandes plus la commémoraison finale de la Théotokos et des Saints. SIN a 12 demandes, POR en à 16, et 19 l'Euchologe imprimé; tous ajoutent la commémoraison finale. BAR possède 12 demandes sans ajouter la commémoraison. Et ainsi de suite, la variété étant assez grande de codex à codex, et non seulement quant au nombre de demandes, mais aussi et surtout dans leur contenu. La seule identité rencontrée est donc celle de BES EBE.

Dans ces deux codex, seulement quatre demandes sur neuf sont propres au rite, tandis que cinq sont communes à toutes les synapties. Les nos 4 et 5 sont épiclétiques: on demande la sanctification de l'eau par une intervention du Saint-Esprit; le no 6 a pour objet les candidats au baptême; le 7, l'eau et les candidats ensemble. Le no 1 est l'invitation générale à la prière «en paix» (ou en silence, cf. note 4), le 2 est pour la paix d'en haut, vrai début de la synaptie «de la paix» (mais la demande pour la paix du «cosmos» ou du «monde entier», qui suit toujours celle de la «paix céleste», manque ici); le no 3 est pour le célébrant. Le no 8 est la demande finale habituelle: *être délivrés de toute angoisse*, etc. Le tout finit avec la commémoraison de Marie, dont on ne donne que le début du texte, n'excluant pas la mémoire du Baptiste, fréquente à cet endroit dans les mss plus anciens. Manque à la synaptie la fameuse avant-dernière invo-

(5) Cf. l'archaïsme des *oremus-flectamus genua-levate* du Missel Romain avant 1970, qui prévoyait une prière en silence faite à genoux; la prière ne se faisait plus mais la rubrique était restée.

(6) OCP 51 (1985) 70 et 75-7: note 25, apparat critique no 19.

cation, où le diacre s'adresse exceptionnellement à Dieu avec une prière (et non aux fidèles comme d'habitude en les exhortant à la prière): l'ἀντιλαβοῦ... qui est dans ce qu'on a convenu appéler, à tort pensons-nous, les «petites» synapties, la fin de la prière en silence et, à certaines occasions (vêpres de la Pentecôte, consécration d'une église, cf. note 4) la fin de la prière à genoux. Cette invocation manque aussi dans BAR POR et *Sinaï 973*, mais elle se rencontre dans SIN, *Sinaï 960* et dans les imprimés. Une explication de l'absence de cette invocation (et de la prière en silence qui en théorie aurait dû la précéder) ainsi que de l'extrême concision de la synaptie elle-même dans les mss où les rites baptismaux se trouvent placés entre les vêpres et la messe, est que la synaptie avait déjà été proclamée en entier au début des vêpres et qu'elle allait l'être encore, sous des formes différentes, au cours de la messe qui suivait les baptêmes([7]).

2. - *La prière préparatoire du célébrant.*

La prière [B5:1] présente un texte identique dans tous les codex; elle est passée aux imprimés sans variantes remarquables. Il s'agit d'une apologie personnelle où le célébrant prie pour lui-même en vue d'une administration du baptême digne et profitable aux candidats. Elle emprunte de nombreux textes à l'Écriture sans perdre pour autant sa propre inspiration de composition. On y décèle une main de maître. E. Branişte dit qu'elle est attribuée dans certains euchologes à Sophrone patriarche de Jérusalem (+640)([8]); aucun de nos mss

([7]) Dans l'article sur les présanctifiés des OCP 47 (1981) 362, nous avions essayé de donner une explication de l'absence de l'impératif ἀντιλαβοῦ des synapties des catéchumènes, en nous appuyant sur le sens de «recevoir en échange» que peut avoir le verbe ἀντιλαμβάνω; les catéchumènes dépourvus encore de la παρρησία des chrétiens à part entière, n'auraient été en mesure d'offrir quoi que ce soit à Dieu. Mais cette interprétation devient difficile si on part, comm'il le faut bien, non de l'actif mais du moyen ἀντιλαμβάνουμαι. Reste cependant le fait inexpliquable de l'absence de l'ἀντιλαβοῦ des synapties des catéchumènes.

([8]) Ene Branişte, *Le déroulement de l'Office de l'Initiation dans les Églises de Rite Byzantin et son Interprétation*, Ostkirchliche Studien 20 (1971) 121. Nous voulons dès ces pages tributer un hommage de «mémoire éternelle» à cet homme passioné de l'Église et de la Liturgie qui nous honora de son amitié et dont nous venons d'apprendre le décès.

ne confirme cette paternité; nous allons voir plus loin d'ailleurs que la prière doit être bien antérieure au VIIe siècle.

Cette prière n'est pas exclusive au rite byzantin, comme nous avions déjà anticipé(9), puisqu'elle se retrouve dans la tradition alexandrine avec le même rôle et la même place que chez les Byzantins, et dans la tradition antiochéenne comme prière du début du catéchuménat dans l'*ordo* baptismal attribué à Sévère d'Antioche (512-518)(10).

Vraisemblablement la prière a été d'abord rédigée en grec et puis traduite en syriaque et en copte. L'original devrait être antérieur aux controverses christologiques, puisque la prière est adressée tout simplement à Dieu et que la seule allusion au Christ se limite à une citation biblique sans aucun développement rédactionnel(11).

(9) OCP 51 (1985) 71.

(10) Nous présentons ici un tableau d'ensemble des deux prières byzantines que l'on retrouve presque toujours associées dans d'autres traditions que la byzantine: [B5:1] dont nous nous occupons pour le moment et B5III) dont nous parlerons plus loin. Nous ajouterons pour être complets une prière semblable à [B5:3]. Toutes ces prières ont été publiées par Assemani (ASS) et par Denzinger (DEN) et en partie étudiées par Brock (BRO-S).

1°: ordo syro-antiochéen (attribué à Sévère; d'après la classification de 6 mss par BRO-S 18): **[B5:1]**: SA I (ASS-II 275-7; DEN 304). SA II (ASS idem; DEN 312). SA III (ASS-I 229-230; DEN 271). SA IV: deux fois: 1°, avant la première consignation (ASS-I 248-9; DEN 283); 2°, avant la bénédiction de l'eau (ASS-I 254; DEN 284). SA V (ASS-I 266; DEN 291). SA VI (ASS-II 249; DEN 297). **B5III)**: SA I (ASS-II 290-4; DEN 306-7). SA II (ASS idem; DEN 313-4). SA III (ASS-II 218-222; DEN 275-6). SA IV (ASS-II 227-231; DEN 285-6) SA V (ASS-II 238; DEN 293). SA VI (ASS-II 258; DEN 299). **2°: ordo syro-melkite** (attribué à Basile, cf. BRO-S 17): **B5III)**: ASS-III 219-222; DEN 323-4. Cf. prière de l'huile, parente de [B5:3]: ASS-III 223-4; DEN 324-5. **3°: ordo copte I**: **[B5:1]**: ASS-II 160-2; DEN 203. **B5III)** arrangée comme l'anaphore de Marc, avec dialogue pré-anaphoral et *Sanctus*: ASS-II 170-6; DEN 205-7; **ordo copte II**: **[B5:1]**: DEN 218 (RENAUDOT inédit, cf. DEN 7). **B5III)**: DEN 219 (RENAUDOT ut supra); **ordo alexandrino-éthiopien**: **[B5:1]**: DEN 226. **B5III)** très développée, avec dialogue et *Sanctus*: DEN 227-9. Cf. H. Scheidt (SCH 13-30) qui publie en colonnes parallèles (en grec et en traduction latine) le texte de B5III) d'après SA III (cf. supra, DEN 275...), de [B5:2] et des prières de l'Épiphanie; malheureusement SCH ne connaissait pas le texte grec de B5III): cf. H. Engberding (ENG 282-3, 290) et OCP 51 (1985) 71-2, 85-6. Cf. aussi SCH 35-51: ordo copte (DEN 204-8) et éthiopien (DEN 226... et S. GRÉBAUT, Revue de l'Orient Chrétien 26, 1927-8, 177-183. Cf. aussi BRO-S 46-9: B5III) en trois colonnes d'après l'ordo syro-antiochéen, l'ordo syro-melkite (cf. supra) et le texte de GOAR 303.

(11) Cf. OCP 51 (1985) 77, n° 18.

3. - *La prière brève de la bénédiction de l'eau.*

Toutes les considérations faites à propos de [B5:1] s'appliquent aussi à la prière B5III) destinée à la bénédiction de l'eau, fidèle compagne de la première dans la plupart des rituels syriaques et coptes([12]), et qui apparaît dans certains mss de l'Euchologe byzantin (BES EBE POR, mais non BAR) en appendice, comme prière alternative à la plus longue [B5:2] et que les mss postérieurs présentent comme prière en cas de danger de mort([13]). C'est la prière *Domine Deus omnipotens* de Scheidt (SCH 16, 54) retrouvée par Engberding (ENG 282) dans GOAR (303).

La prière d'ailleurs ne se retrouve plus en entier ni dans les mss grecs ni dans Goar, qui à un certain point (différent de ms à ms) renvoient à la prière tripartite [B5:2] dont nous allons nous occuper plus loin; les deux prières en effet, après une introduction anamnétique (*prooimion*) propre à chacune (plus longue en [B5:2], plus courte - *syntomon* disent les mss - en B5III) confluent dans un texte unique et précisément celui du nº 44 de [B5:2]([14]).

B5III), même dans sa forme réduite, a disparu de l'Euchologe grec imprimé, mais elle s'est conservée dans l'Euchologe slave qui cependant ignore la rubrique grecque de renvoi pour le reste de la prière au texte long, la déprivant ainsi de toute sa partie déprécatoire et épiclétique (et même de la doxologie finale); sous cette forme syncopée la prière n'a plus beaucoup de sens. Elle continue pourtant à être destinée aux cas de mort imminente([15]).

Brock, qui donne en parallèle trois rédactions de B5III): la grecque (d'après GOAR, complétée par [B5:3-III] de BAR d'après Conybeare: CON 402), la syriaque de Sévère (S) et la syro-melkite de Basile (B), opine que S a été emprunté par B([16]). Nous pensons que pour les mêmes raisons que [B5:1], B5III) devrait être antérieure à

([12]) Cf. supra note 10 et OCP 51 (1985) 72. Nous constaterons plus loin que les variantes entre les différentes rédactions sont plutôt importantes.

([13]) Cf. OCP 51 (1985) 72, 85-86.

([14]) Cf. OCP 51 (1985) 82, 86.

([15]) Cf. par ex. *Trébnik*, Varsovie 1925, 30v-31. L'erreur n'est pas relevée par un tout récent travail consacré à ce thème: V. Rigin, *Молитва св. Крещений вкратце страха ради смертнаго*, Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii 12 (1984) 80.

([16]) BRO-S 17, 46-49.

Sévère et au Concile de Chalcédoine et très probablement aussi à Basile, car la pneumatologie et même la christologie manquent totalement dans sa première partie, la partie anamnétique, tandis qu'elles sont réduites au minimum dans la partie épiclétique, commune aussi à [B5:3-III]. Mais nous y reviendrons.

4. – *La prière longue de la bénédiction de l'eau.*

Comme la partie anamnétique de B5[III]), la première moitié de la partie anamnétique de la prière longue, [B5:2-I], est dépourvue de toute mention ou allusion au Christ et à l'Esprit Saint, tandis que la seconde moitié de la même partie anamnétique, [B5:2-II], est adressée au Christ en dépit d'une tradition constante de l'euchologie antiochéenne pour la partie analogue des anaphores, c.-à-d. pour le «post-sanctus». Nous verrons plus loin que [B5:2-II] donne quelque raison pour qu'on soupçonne son texte comme ayant été remanié et les textes christologiques comme interpolés.

Nous devons avancer très prudemment sur cette voie, puisque [B5:2-I,II] se retrouve aussi dans d'autres traditions, et précisément comme première partie de la prière de bénédiction de l'eau de l'Épiphanie des rites syrien occidental, copte, arménien et éthiopien. H. Scheidt présente ces quatre textes en colonnes parallèles avec notre [B5:2-I,II] grec (qui est aussi la première partie de la bénédiction de l'eau de l'Épiphanie chez les Byzantins)(17); nous en tiendrons compte lors de l'explication de notre texte en soulignant les différences et en nous servant d'eux pour mieux comprendre le texte grec. Nous userons les sigles respectives: SYR COP ARM ETH. On ne perdra pas de vue non plus la prière alternative B5[III]), quoique elle ne présente qu'une ressemblance d'ensemble et non textuelle avec la partie de notre prière à l'étude.

[B5:2-I](18) entièrement adressée à Dieu, sans spécifier aucune personne, est une louange cosmique précédée d'une introduction générique (nos 1-3) – fréquente au début des anaphores eucharistiques –

(17) SCH 13-19 qui dépend pour les textes syrien et copte de J. Bute (*The Blessing of the Waters on the Eve of the Epiphanie*, London 1901, 71 . . . et 126 . . . respectivement), pour le texte arménien de F. Conybeare (CON 175 . . .) et pour le texte éthiopien de C. v. Arnhard (*Liturgie des Tauffestes der äthiopischen Kirche*, diss., München 1886, 24 . . .).

(18) OCP 51 (1985) 79-80, nos 1-26.

sur la grandeur de Dieu et l'incapacité des créatures à la confesser dignement. Suit la description schématisée (n[os] 4-8) de l'œuvre divine de la création et de la providence. Les puissances spirituelles, le soleil, la lune, les astres, la lumière, les abîmes et les sources, chacun à sa manière, rendent culte et hommage au Créateur (n[os] 9-15). Seuls COP et ARM, à croire aux traductions proposées par SCH, présentent les puissances spirituelles comme des forces contrariées par Dieu, ce qui laisse supposer qu'elles sont mauvaises. SYR par contre, entre les puissances spirituelles et le soleil, place le correspondant de nos n[os] 20-26: le culte de anges, archanges, chérubins et séraphins, ce qui est fort logique mais qui peut-être n'est que le résultat d'un arrangement postérieur.

Les n[os] 16-19 font revenir en premier plan l'œuvre de la création: ciel, terre, mer, air respirable. Nous remarquons que dans l'ensemble de la prière, l'eau n'occupe qu'une place secondaire: très probablement l'un des quatre éléments constitutifs de l'univers (n° 7), elle est suggérée par les sources qui sont au service de Dieu (n° 15); appelées par leur nom, les eaux sont le support de la terre (n° 17) et finalement elles se rassemblent dans la mer sous le contrôle divin. Nulle allusion à leur utilité matérielle ou spirituelle pour l'homme.

Bien plus logique et complète quant au thème de l'eau est la première partie de B5[III])([19]): après une introduction (n[os] 1-2) où Dieu est reconnu créateur de toute chose, et donc du ciel, terre et mer, et de tout ce qu'ils contiennent (n° 3), on passe à une description progressive de l'œuvre de Dieu par rapport à l'élément liquide: après le rassemblement des eaux (n° 4), c'est la fois d'un mystérieux et menaçant abîme, fermé et scellé par la puissance du Nom (n° 5); on peut supposer qu'il s'agit de la source des eaux du déluge universel (Gen 7, 11; 8, 2), qui existe depuis le début, puisqu'en suite, on continue à décrire la création par le rassemblement des eaux d'en haut (n° 6); suit l'affermissement de la terre sur les eaux (n° 7) et la domination de la mer elle-même par la force de Dieu, presque comme s'il s'agissait d'une créature rebelle (n° 8), peuplée en plus d'êtres dangereux dont Dieu se défait en les détruisant (n° 9). Dans cette perspective du caractère négatif de l'élément eau, annoncée dans le n° 5 et complétée dans les n[os] 8 et 9, prend fin la partie anamnétique ou descriptive de B5[III]). Le n° 10 sert de passage entre la *confessio mirabilium* et la

([19]) Ibidem 85-86, n[os] 1-10.

requête pour une intervention divine qui transforme l'eau du baptême, en proclamant la puissance invincible de Dieu. L'épiclèse qui va suivre ne sera que trop justifiée après cette première partie de la prière, où l'eau, créature de Dieu, semble vouloir échapper à son contrôle en devenant la demeure des puissances hostiles.

Rien de tel dans [B5:2-I] où l'eau ne jouait pas le premier rôle dans l'œuvre de la création, tout en étant un des quatre éléments constitutifs de l'univers, mais où elle n'était pas non plus un danger. Cette section de la prière, où les puissances douées d'intelligence apparaissent une première fois dans un rôle plutôt passif de crainte devant Dieu ou devant son intervention corrective (nº 9), finit par une longue période (nºs 20-26, que SYR plaçait entre les nºs 8 et 9), où les anges, archanges, chérubins et séraphins rendent à Dieu un culte céleste. Cette période semble gauchement ajoutée, comme c'est le cas dans beaucoup d'anaphores eucharistiques, pour introduire un chant du *Sanctus* non prévu au départ. Le *Sanctus* n'apparait effectivement que dans COP et ETH. A-t-il existé autrefois dans les autres textes orientaux ainsi que dans notre tradition byzantine? Difficile à dire.

Si on préfère voir dans les nºs 20-26 un ajout postérieur, il faudrait alors faire suivre le nº 19 par le 27, c'est à dire du début de [B5:2-II], comme fait SYR, mais dans ce cas le passage entre la création de l'air respirable (nº 19) et la magnifique série d'attributs divins du nº 27 devient trop abrupt et peu croyable.

La section [B5:2-II] n'as pas de parallèle dans B5[III]) si ce n'est dans le nº 41 de la première et le nº 9 de la seconde, où aux deux endroits on parle des mystérieuses têtes des dragons (Ps 73,13) quoique dans des contextes différents comme nous verrons plus loin ([20]).

L'ensemble de cette deuxième section, à part la toute dernière phrase (nºs 39-41), semble nettement christologique, mais si l'on isole les parties qui parlent du Christ d'une façon explicite (nºs 28, 29, une partie de 31, 36, probablement 37, 38), le reste de la section pourrait aussi être considéré comme une prière adressée à Dieu le Père, remaniée plus tard dans l'intention de la rendre christologique. Dans cette hypothèse on retrouverait l'unité des deux sections: [B5:2-I] et

([20]) Cette phrase inspirée par Ps 73,13, apparaîtra aussi dans [B5:2,II] nº 41 (OCP 51,81), mais alors les dragons ne se cacheront plus dans la mer, mais dans les eaux du Jourdain, ce qui ne correspond pas au texte du psaume.

[B5:2-II] comme prière anamnétique parallèle à B5[III]). Dans ce cas nous aurions une prière entièrement adressée au Père, puisque la partie épiclétique qui suit, [B5:2-III], l'est aussi, en tout cas dans la rédaction byzantine ancienne (BAR POR SIN) aussi bien que dans les rédactions syriaque (S) et melkite (B) de B5[III]) (cf. supra note 16). On serait bien dans la ligne générale des prières importantes de l'Euchologe, toujours adressées au Père.

Si nous acceptons la prière telle qu'elle est, dans sa rédaction christologique (commune à toutes les traditions: SYR etc), nous ne trouverons d'autre résistance que le passage du nº 38 à 39-40, où il est dit que le Christ a vecu parmi les hommes (38), a sanctifié les eaux du Jourdain (39), en envoyant du ciel l'Esprit (40). Naturellement le Christ ne pouvait sanctifier le Jourdain que par son immersion, tandis que seul le Père était en mesure d'envoyer du ciel l'Esprit: donc le nº 39 ne peut être attribué qu'au Père, et alors la cassure entre 38 et 39 est évidente; le soupçon de manipulation devient certitude. Mais analysons les nºs précédents.

Le nº 27 peut sans doute s'appliquer au Christ surtout après le Concile de Nicée, mais, la dénomination ὁ Θεός, suivie de trois grands épithètes: ἀπερίγραπτος, ἄναρχος, ἀνέκφραστος, n'est pas habituellement appliquée au Christ dans l'euchologie classique.

Les nºs 28-29 sont une citation textuelle de Phil 2,7, de portée spécifiquement christologique où cependant la première partie du verset: ἑαυτὸν ἐκένωσεν, a été remplacée par un générique: ἦλθες ἐπὶ τῆς γῆς.

On a eu en vue peut-être une christologie précise ou, tout simplement, on a voulu faciliter le passage entre le nº 27 (divinité du Christ) et les 28-29 (humanité).

Sur le nº 30 on peut faire la même observation que sur le 27; il peut à la rigueur s'appliquer au Christ, mais il suppose une décision du salut de la part de Dieu, antérieure à la venue du Christ, et cette décision semblerait plus propre de Dieu le Père ou des trois divines personnes, que du Fils tout seul comme demanderaient les nºs 28 et 29, et dont 30 semble en être la raison.

Le nº 31, christologique, répète le même verbe ἦλθες du 28. Ce verbe indique une action personnelle du Christ; en le supprimant, la seconde action: *tu nous as sauvés*, peut encore être attribuée à la Trinité ou au Père.

Les nºs 32-34 constituent un doxologie (manquante dans ETH) qui semble couronner et mettre fin à la concise histoire du salut des

n[os] 27-31. Le fait qu'on emploie pour la première fois dans cette prière la première personne du pluriel, pourrait suggérer qu'il s'agit d'une invocation collective de toute l'assemblée, comme c'est le cas du *Nous te chantons, nous te bénissons*, etc., entre l'anamnèse et l'épiclèse des anaphores de Basile et du Chrysostome, ainsi qu'après les deux premières prières dans la *laudatio aurorae* du *Testamentum Domini* (21).

Au n° 35 on rouvre le thème de l'économie du salut par l'incarnation avec une phrase mystérieuse et difficile à traduire: Τὰς τῆς φύσεως ἡμῶν γονὰς ἠλευθέρωσας: *Tu as rendu libre notre nature* (humaine) ou bien: *Tu as rendu la liberté au genre humain*, ou encore: *Tu as délivré notre enfantement naturel* (du péché, de la malédiction, etc.); c'est cette dernière interprétation qu'il faut préférer d'après le n° suivant (36), où il est question des entrailles de la Vierge sanctifiées par la naissance de Jésus. C'est l'interprétation aussi des textes orientaux, même si les traductions qui nous sont présentées (SYR: *Thou didst bless the child of nature*; COP: *Thou hast blessed those who are brought forth by natural birth*; ARM: *Thou hast liberated the offspring of our nature*)(22) dénoncent un original difficile à traduire; et ceci nous amène à proposer le texte grec comme la source des autres textes et non viceversa; (ETH presente un texte plus élaboré de toute cette seconde partie de la prière où la phrase en question se dissout dans des paraphrases).

Le n° 37, qui parle de l'apparition du Christ en employant le verbe ἐπιφαίνω, et le 38 qui dit qu'il s'est montré, avec le passif de ὁράω, pourrait être en rapport avec l'Épiphanie qui est la fête du baptême du Christ, surtout en Orient. Ils pourraient l'être aussi avec l'apparition sur terre dans la nativité, et le n° 37 lui-même semble le suggérer puisqu'il est question de la louange cosmique au moment de cette apparition ce qui pourrait être une évocation du chant des anges en Lc 2,14. Nous optons cependant pour la première hypothèse, celle de la manifestation du Christ lors du baptême, car de sa venue sur terre on a déjà parlé à deux reprises: n[os] 28 et 31. Cette interprétation serait un pont tendu vers le n° 39: *C'est toi qui sanc-*

(21) I. E. RAHMANI, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Maguntiae 1899, 51; cf. etiam 57 (*collaudatio finalis*) et 77 (*collaudatio quotidiana*).

(22) SCH 17 (cf. note 17). L'Euchologe Slave (*Sinaï sl. 37*, X[e] s., f. 4[v] = J. FRČEK, PO 24, 1933, 644; R. NAHTIGAL, *Euchologium Sinaiticum*, II, Ljubljana 1942, 9) a: Родительства нашего роды свободилъ еси.

tifias les flots du Jourdain, appliqué au baptême du Christ, malgré le contraste évident avec le n° suivant (40): *Leur envoyant du ciel ton très saint Esprit*, cette action ne pouvant être attribuée au Christ pendant son propre baptême, mais seulement au Père, auquel on va demander dans la suite (n° 44) une action semblable sur les eaux du baptistère. Si l'on retient originelle l'actuelle rédaction de [B5:2-II] adressée au Christ, il faut remarquer que l'économie du salut serait centrée sur l'incarnation avec une brève et discrète mention de son baptême, mort et résurrection étant complètement oubliées. C'est vrai que plus loin (n° 68) on mettra en rapport le baptême des chrétiens avec la mort et la résurrection du Christ dans la plus pure théologie de Paul (Rom 6), et c'est ici peut-être la raison de ne pas mettre en évidence le baptême du Christ lui-même. La typologie du baptême du Christ ne semble jouer aucun rôle dans nos prières baptismales, même si Syméon de Thessalonique a vu dans le baptême de Jésus et dans la descente de l'Esprit qui a suivi, l'événement fondateur des sacrements du baptême et de l'onction([23]). Nous constaterons plus tard que ni la prière qui précède l'onction post-baptismale avec le saint-chrême ou *myron*, ni la double prière pour la confection de ce même *myron* le Jeudi Saint (cf. infra notes 51 et 52) font recours à la venue de l'Esprit sur Jésus dans le Jourdain, et cela avait déjà été remarqué dans notre essai en langue russe sur les sacrements([24]).

([23]) PG 155, 186; APA 71-2.

([24]) IST 70-75. Si nous appliquons à notre cas la théorie de Gabriele WINKLER (*Das Armenische Initiationsrituale*, OCA 217, Rome 1982, 404-422, et aussi: *The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications*, Worship 52, 1978, 24-45; cf. autour de ce thème, du même auteur: OCA 205, 1978, 317-324; Ostkirchliche Studien 27, 1978, 281-306; Le Muséon 96, 1983, 267-326; Worship 58, 1984, 2-17) qui souligne la différence existante entre les deux aspects du baptême chrétien, qui serait la source de la différence cruciale entre l'Orient et l'Occident, savoir l'aspect du baptême-nouvelle naissance (Jn 3) et descente du Christ dans le Jourdain d'un côté, et l'aspect du baptême-mort et résurrection (Rom 6) de l'autre, avec un caractère eschatologique et charismatique le premier, cathartique et purificatoire le second, et qui affirme que la Syrie Occidentale et la Palestine seraient passées vers le IV[e] siècle de la première conception à la seconde, nous trouvons que nos deux prières, surtout dans leur partie épiclétique, tout en résistant à une schématisation aussi nette que celle de G. WINKLER, – car elles mentionnent les deux aspects (cf. la citation de Jn 3,3 et 5 au n° 63, p. 84) –, penchent nettement pour le second aspect, et ainsi elles ne seraient pas antérieures au

Nous avons déjà signalé que la partie anamnétique de B5III) passe totalement en silence l'œuvre du Christ. Au nº 9 (p. 86) on mentionne bien l'écrasement des têtes des dragons, non pas dans le Jourdain, mais selon le Ps 73,13, dans les eaux de la mer.

B5IIf) est entièrement adressée au Père dans sa première partie anamnétique rapportée en entier par les mss, tandis que pour sa seconde partie épiclétique elle dépendra du texte même de [B5:2-III] auquel ces mss nous renvoient. Ce dernier texte est adressé au Père dans les rédactions BAR POR SIN, pendant que dans les mss postérieurs, ainsi que dans les imprimés, par l'introduction de légères retouches, différentes d'un texte à l'autre (cf. apparat critique), il devient une prière adressée au Christ comme la section précédente [B5:2-II]. Le grand nombre de variantes de manuscrit à manuscrit dénote que l'opération était délicate et que les copistes, embarrasés par le manque de compréhension du texte manipulé, ont fait de leur mieux pour l'améliorer, chacun à sa manière, avec de médiocres résultats[25].

[B5:2-III] commence par une épiclèse (nos 42-43) qui, selon Brock qui en fait une bonne étude comparative avec d'autres textes semblables[26], semble interpolée: *Toi-même, Roi philanthrope, maintenant aussi sois présent, par la venue de ton saint Esprit et sanctifie cette eau.* B5III) pour sa part présente cette rédaction (nos 11-

IVe siècle si elles sont, comme tout semble le postuler, d'origine syro-occidentale. Il faut cependant remarquer que la thèse de G. Winkler (spec. *Das Armen. Initiat.*, 404-422) est mitigée par S. Brock (*The Transition to a Post-baptismal Anointing in the Antiochene Rite*, = *The sacrifice of Praise*, éd. B. Spinks, Roma 1981, 215-225, spec. 221) qui admet que la notion du «vieil homme» propre à Rom 6,6 et à Col 3,9, apparaît dans l'ancienne tradition syriaque, même si c'est le thème de Col 3 (dépouillement du vieil homme) qui est repris et non celui de Rom 6 (notre prière en question aux citations de Jn 3 et Rom 6, ajoute aussi celle de Col 3). Vincent van Vossel (*L'onction baptismale chez St. Ephrem*, Dissertatio ad Doctoratum in Pont. Institut. Orient. 1964; Excerpta, Baghdad 1984, 26-33) démontre comment Rom 6 influençait déjà profondément la théologie baptismale syrienne ancienne. Un raisonnement important de v. Vossel (27-8) s'appuie sur le fait que le baptême a été conféré en Syrie uniquement pendant la célébration de Pâques au moins jusqu'au IVe siècle, date à partir de laquelle on a commencé à l'administrer aussi à l'Épiphanie.

(25) Cf. apparat critique: OCP 51 (1985) 79-81, note 25, nos 33, 58, 59, 63, 64.

(26) BRO-S 57-58.

12): *Regarde Seigneur sur cette créature à toi et «bénis» cette eau*([27]).

L'hypothèse d'interpolation des n°s 42-43, comporterait aussi celle des n°s 39-40 de la section antérieure: la sanctification des eaux du Jourdain dont dépend l'épiclèse de 42-43. Mais cela impliquerait encore l'interpolation des autres alinéas christologiques, comme nous avons suggéré plus haut, malgré notre répugnance à toute chirurgie qui ne soit absolument nécessaire surtout lorsqu'il s'agit de textes d'une si vénérable ancienneté et d'un usage si diffus dans des églises de théologies différentes et mêmes opposées. Nous avouons que les raisons apportées par Brock pour déclarer interpolée l'epiclèse en question dans [B5:2-III] ne finissent pas de nous convaincre. L'hypothèse d'une prière toute entière adressée au Père, comme c'est le cas de B5^III), pour probable qu'elle paraisse, reste à prouver.

Si nous considérons maintenant le texte même de l'épiclèse, surtout son premier paragraphe (n° 42): *Sois présent par la venue de ton saint Esprit*, nous sentons une certaine malaise à le comprendre, même si l'on force un peu le sens en le traduisant par *Fais-toi présent* ou encore par *Viens* (GUI 44) ou *Venez* (MER 345); les paroles *Par la venue de ton saint Esprit* iraient beaucoup mieux d'accord avec le n° suivant (43): *Et sanctifie cette eau.* Le Père reste toujours le sujet de la présence et de la sanctification; la consécration, comme dans l'épiclèse de l'anaphore du Chrysostome (cf. note 45), est l'œuvre du Père par le moyen de l'Esprit. Mais puisque les paroles *Par la venue*... ne sont pas dans le n° 43 mais bien dans le 42, où elles n'ont pas beaucoup de sens, nous pourrions supposer qu'elles sont interpolées; cette solution ne serait qu'une demi solution par rapport à l'hypothèse de Brock. Nous pensons en effet que les n°s 42-43 ne font pas de difficulté dans l'ensemble de la prière si l'on excepte les seules paroles: *Par la venue de ton saint Esprit.*

A partir du n° 44 de notre [B5:2-III]([28]) le texte de cette prière et de B5^III) coïncident. Soit l'épiclèse «forte» de [B5:3-III]: *Sois-présent..., sanctifie cette eau*, soit l'épiclèse «faible» de B5^III): *Re-*

([27]) Cf. OCP 51 (1985) 86; cf. aussi BRO-S 47-49. Dans POR, dans les rédactions orientales S et B (BRO-S 47) ainsi que dans GOAR 303 le verbe «bénis» (εὐλόγησον) est remplacé par «sur» (ἐπί).

([28]) OCP 51 (1985) 82 et 86.

garde sur cette créature à toi, (*bénis / sur*) *cette eau,* sont suivies par la même phrase (nº 44): *Et donne-lui la grâce de la rédemption, la bénédiction du Jourdain.* Nous pouvons constater que cette dernière phrase (ainsi que celles qui vont suivre au nº 45) constitue un développement de l'épiclèse faible de B5III) plutôt que de l'épiclèse forte de l'autre prière. Dans le premier cas, où l'on n'avait pas parlé jusqu'à maintenant du Jourdain, il y a une vraie progression: *regarde,* (*bénis*), *donne-lui la grâce. . .,* *la bénédiction . . .* Dans le cas de l'épiclèse forte cette progression manque puisqu'on a déjà demandé à Dieu de «sanctifier» l'eau (nº 43) et précisément dans la perspective de l'envoi de l'Esprit dans les eaux du Jourdain, cité déjà dans les nºs 39-40 et supposé dans le 42. Cela pourrait être un argument en faveur de l'originalité de B5III) sur [B5:2] et du bien fondé de l'hypothèse de Scheidt: l'actuelle prière de bénédiction de l'eau baptismale a emprunté à celle de l'eau de l'Épiphanie son long prologue (protase, partie anamnétique) [B5:2-I,II], tandis que son prologue original était bien le «*prooimion syntomon*» de B5III) relégué en appendice comme priere alternative par les mss byzantins et plus tard disparue des imprimés grecs[29].

La grâce de la rédemption démandée dans ce même nº 44 est déjà la grâce spécifique du baptême. Cette demande pourrait clôre la prière sur l'eau, car rien de plus ne peut-être démandé. Cependant cette idée va être explicitée dans le nº 45 dans trois expressions en rapport direct avec le baptême: *Fais-d'elle: source d'incorruption, don de sanctification, libération des péchés,* et quatre moins directement reliées au baptême: *repoussement des maladies, protection contre les démons, forteresse devant les forces adverses* et *plénitude de force angélique.* Toute cette série de propriétés de l'eau qui en grec constituent un enchaînement assez beau du point de vue rhétorique, est absente des rédactions syriaques S et B: où une seule propriété est demandée à leur place, combien plus pertinente et significative: *la sainteté de l'esprit* dans S, *la sainteté de ton esprit* dans B: ce qui pourrait se traduire aussi par: *l'Esprit Saint.*

Rappelons-nous que toute cette longue épiclèse des nºs 42-45 de [B5:2-III], outre que dans B5III), se trouve aussi dans la prière de

(29) Hypothèse comme on se rappelera renversée par Engberding, cf. OCP 51 (1985) 72.

bénédiction de l'eau de l'Épiphanie(30); elle ne diffère de celle du baptême qu'à partir du n° 46).

On peut se demander dès lors si la prière du jour de l'Épiphanie n'est pas elle même une prière baptismale, adaptée à partir du correspondant de notre n° 46 à l'eau sainte pour tout usage par l'ajout d'un texte qui semble à première vue avoir été une prière indépendante, constituée d'une nouvelle partie célébrative ou anamnétique suivie de son correspondant paragraphe déprecatif ou épiclétique avec une nouvelle démande de sanctification de l'eau par l'intermédiaire de l'Esprit Saint(31).

A partir du n° 46 les prières du baptême et de l'Épiphanie suivent chacune un texte différent. Les rédactions S et B, qui au n° 45 s'étaient écartées du texte grec, retrouvent leur concordance avec celui-ci dans un texte à vrai dire inattendu.

Du n° 46 au 51 on se trouve devant une série d'«épiclèses» négatives ou d'exorcismes contre les forces du mal qu'on aurait cru définivement vaincues après l'épiclèse des nos 42-45, qui supposait que l'eau devenait désormais «terre brûlée» pour les démons et autres forces adverses, et qui malgré tout semblent encore présentes dans l'eau. Faut-il voir encore un bloc erratique ajouté ici à tout hasard pour renforcer si besoin était le sens cathartique de la prière? Considérons ces textes.

N° 46: *Que fuient d'elle (de l'eau) tous ceux qui conspirent contre ta créature*; puisque le mot employé est πλᾶσμα, il devrait s'agir de l'homme plutôt que de l'eau elle-même, au moins que ce ne soit la création toute entière composée des quatre éléments (n° 7). L'invocation du nom du Seigneur (n° 47) donne au n° 46 son caractère d'exorcisme plus que de simple prière.

A ce point le célebrant souffle trois fois sur l'eau et la «mar-

(30) BAR 234, POR 93 (renvoi au baptême pour la partie commune), SIN 34v, COI 44, BES 63, EBE 121; GOAR 371, ZER 358, ROM 223, PAP 266.

(31) Mais cet étrange arrangement devrait être très ancien car la prière de la Théophanie dans son état actuel est celui des textes syrien, copte, arménien et éthiopien (cf. SCH 19 et supra note 17). Ces textes présentent des variantes importantes par rapport au texte grec, ainsi ARM ne parle pas de la présence divine par le moyen de l'Esprit, mais tout simplement de l'envoi de celui-ci; COP s'adresse au Christ pour lui demander de venir de nouveau par la descente de l'Esprit. D'autres détails encore mériteraient une étude particulière.

que» (du signe de la croix, d'après le nº 48)([32]) avec le doigt trois fois aussi; nulle part il est dit qu'il doit la toucher directement. Quel sens donner à ces deux rites? A plusieurs reprises pendant son catéchumenat on avait soufflé sur le candidat et on l'avait signé ou marqué. Seul le cas du souffle des catéchumènes sur le diable avait un sens de mépris ou de défi. Dans aucun cas le souffle du célébrant ou le signe de la croix ne semblaient être des gestes négatifs ou d'exorcisme. Le souffle sur le candidat symbolisait le souffle vivifiant de Dieu sur le premier homme; le signe ou la marque sur lui, son appartenance au Christ représenté par la croix.

Dans le cas présent de l'exécution de ces rites sur l'eau, le sens direct nous semble rester le même. Le souffle sur l'eau pourrait symboliser la présence active de l'Esprit comme dans le cas de Gen 1,2; le signe de croix, la prise de possession par le Christ de l'élément-eau, comportant comme conséquence la défaite totale des forces adverses (*de la tête du dragon homicide*, selon S et B) qui sont brisées et écrasées sous l'empreinte du «type» de la croix, piégées dans leur propre milieu, l'eau, d'où antérieurement (nº 46) elles avaient été chassées par l'invocation du Nom (47). Pourrait-on voir une certaine dynamique théologique dans le passage du Nom divin au signe de la Croix, presque pour suggérer un dépassement de l'Ancien Testament par le Nouveau? Nous pensons qu'il est plus sage de ne pas donner une valeur directement effective, magique, à chaque phrase du texte liturgique en général et du nôtre en particulier, car il reste tout de

([32]) G. WINKLER (*The Original Meaning*, 27) établit une radicale distinction entre les racines des documents syriaques qu'elle traite: ḤTM et RŠM, en leur donnant la traduction précise de «seal» à la première et de «sign, mark» à la deuxième, réservant celle-ci pour l'onction pré-baptismale et la première pour l'onction post-baptismale. Hélas, cette exactitude est plus théorique que réelle, même dans les sources hébraïques et syriaques, comme démontre van VOSSEL (35-38) qui apporte une longue série de citations bibliques (Texte Massorétique, LXX, Peshitta) et patristiques (Ephrem compris). En grec la distinction devient impossible. Un seul σφραγίζω (qui en soi devrait correspondre a ḤTM) équivaut en fait à «sceller» (ḤTM), à «signer» (RŠM), à «bénir» (en traçant le signe de la croix) une personne ou une chose, en employant l'huile ou sans l'employer, en les touchant ou sans les toucher. Dans le langage technique de l'Euchologe: σφραγίζω se traduit en général par «bénir» ou faire une croix avec la main. Un peu plus restreint est le sens de σφραγίς qui cependant se traduit aussi-bien par RUŠMA que par ḤATMA (ou ḤUTAMA).

même étrange que l'eau dont on a demandé la sanctification par l'action et la présence même de l'Esprit, soit encore habitée par le mal. En voulant donner une force décisive à chacune des idées, exprimées par ailleurs dans une succession logique admirable, nous serions obligés encore une fois à faire recours au trop simple moyen du soupçon d'interpolation ou de l'épiclèse des n[os] 42-45 ou des exorcismes des n[os] 46-48 et 50.

Les n[os] 49 et 51 ont pour objet les forces du mal qui sont près des hommes et non plus dans l'eau du baptême: *Que s'éloignent de nous* (pronom qui semble englober si bien le célébrant que tous les présents; il manque dans les rédactions S et B et cela nous semble plus logique) *les esprits* et *les fantômes* (selon B), *les ombres* (S), *les imaginations, les mirages* ou *images réfléchies*, etc. (tout cela pourrait dire εἴδωλα) *qui invisiblement peuplent l'air* qui nous entoure. L'air est un milieu moins dangereux que l'eau, mais une fois celle-ci assujettie au divin, l'air peut devenir un terrain de retraite pour l'ennemi prêt toujours à attaquer. Ainsi on demande au n° 50 que les esprits mauvais ne profitent pas de l'entrée de l'homme dans l'eau pour se faufiler eux-aussi et gêner, une fois leur propre terrain récupéré, l'homme qui devrait être illuminé par l'immersion.

Comme contrepoids à cette contre-épiclèse des n[os] 46-51, suit une nouvelle épiclèse qui commence comme celle du n° 45: *Fais de cette eau*..., mais cette fois c'est bien une douzaine d'effets et des résultats de l'action divine qu'on prévoit (n[os] 52-61).

Faut-il les considérer comme un doublet les uns des autres en vue encore d'une interpolation à prendre en considération? Il est difficile de le faire, car si dans les deux séries on peut retrouver quelques effets identiques ou très semblables, la seconde série semble plus complète et méthodique; elle est aussi beaucoup plus près du N.T. dont on peut trouver des citations directes (cf. texte). Nous citerons quelques uns des effects de cette seconde épiclèse, qui pourrait d'ailleurs n'être que la continuation de la première, si par hypothèse on laissait de côté la contre-épiclèse ou exorcismes des n[os] 46-51.

Lieux plus ou moins parallèles aux deux épiclèses: *grâce de rédemption* (n° 44) = *eau de rédemption* (52); *source d'incorruption* (45) = *source de vie* (61); *don de sanctification* (45) = *eau de sanctification* (52); *délivrance des péchés* (45) = *purification de la souillure de la chair et de l'esprit* (53), *relâchement des liens* (54), *rémission des*

péchés (55). Concepts propres à la seconde épiclèse: *eau de repos* (52), *illumination des âmes* (56), *bain de régénération* (57), *don de filiation* (58), *vêtement d'immortalité* (59), *renouvellement de l'esprit* (60). Cette fois nous nous trouvons devant une épiclèse baptismale au sens propre. Rappelons-nous que la première (42-45) était aussi propre à l'eau de l'Épiphanie, tandis qu'elle était fort réduite dans les rédactions S et B de l'eau du baptême. Nous ne pouvons pas cependant oublier que la première épiclèse était tout de même (et cela aussi dans la rédaction abrégée S et B) plus une prière de baptême qu'une «simple» bénédiction de l'eau.

La seconde épiclèse que nous venons de présenter est suivie d'un embolisme d'institution ou *locus théologicus* (théorie chère à C. Giraudo) justifiant le sens de toute la prière par des paroles divines directement citées (nº 62). Curieusement ce n'est pas un texte du N.T. qui interprète la pensée divine sur le baptême chrétien, mais bien un texte d'Isaïe 1,16 appliquable à première vue à n'importe quelle purification rituelle, baptême de Jean et de Jésus compris, mais n'ayant son plein accomplissement prophétique que dans le baptême trinitaire des chrétiens. Ce recours à l'A.T. plutôt qu'au Nouveau, qui n'est pas de par ailleurs ignoré - loin de là - dans de continuelles références ou demi citations, serait encore un indice de la grande antiquité de ce texte proche du judéo-christianisme, qui naturellement préférait l'A.T. (et surtout les Prophètes) comme point de départ pédagogique. D'ailleurs la citation directe d'Isaïe 1,16 dans notre prière est immédiatement et amplément complétée par une citation de Jean 3,3.5: *C'est toi qui nous as donné la régénération d'en haut par l'eau et par l'Esprit* (nº 63).

Mais cette phrase évangélique, plus que la suite du texte d'Isaïe, semble être vraiment un nouveau début de la prière en cours, ou peut être le début d'une nouvelle prière entièrement composée par des citations du N.T. qui s'enchaînent les unes aux autres formant un texte très cohérent et logique, où le compositeur ne met du sien que l'art de juxtaposer sans cassures ni coutures des citations bibliques qui semblent écrites l'une après l'autre: toute la théologie paulinienne du vieil homme (Eph 4) révêtu du Christ (Col 3) et participant à la mort et à la résurrection de Jésus (Rom 6), est présentée sans rien de trop ni de trop peu. Devant un pareil phénomène on ne peut que penser à l'anaphore de Basile dans ses deux rédactions, alexandrine et cappadocienne; pareils savoir-faire et connaissance de

l'Écriture étaient pour L. Bouyer une preuve de l'authenticité d'attribution à Saint Basile(33).

Mais revenons à la forme littéraire de cette dernière partie de [B5:2-III]. Le n° 63, avec la citation de Jean 3, est une très courte mais dense protase anamnétique ou célébrative. Aujourd'hui elle suit et donne sens au texte d'Isaïe déjà cité. En soi et plus proprement (puisque la liaison avec Isaïe n'est pas de toute évidence) la phrase de Jean pourrait être le début absolu d'une prière dans le style de Basile, ajoutée plus tard à une prière plus ancienne mais moins explicitement christologique ou même trinitaire.

À cette protase suit immédiatement dans la rédaction S une épiclèse, elle aussi, d'après Brock, ajoutée après coup(34).

Dans notre rédaction (ainsi qu'en partie dans B) toute l'épiclèse est réduite aux nos 64-65 mais avec combien de force: *Manifeste-toi Seigneur à (dans) cette eau et accorde à ceux qui sont baptisés en elle d'être transformés*... Si dans l'eucharistie ce sont le pain et le vin qui doivent être transmutés, dans le baptême ce sont les hommes eux-mêmes qui changent leur nature et non pas l'eau comme semble supposer l'épiclèse du n° 43-45 et même celle plus mitigée de 52-61. L'eau du baptême dans le N.T. et dans les documents archaïques est un pur moyen du sacrement; dans notre prière elle semblait être devenue la cause formelle de ce qui n'est qu'action directe de Dieu sur la personne qui reçoit l'illumination divine. Justement les nos 64-65 de notre prière rétablissent un sain équilibre.

Cette épiclèse se développe tout au long d'un texte harmonieusement composé de citations bibliques qui explicitent en quoi doit consister la transformation du baptisé (nos 66-73). Ici on comprend mieux pourquoi [B5:2-III], tout en étant éminemment christologique, elle est tout de même adressée au Père, car c'est bien lui l'auteur d'une transformation dont le Christ est l'objet direct ensemble avec les hommes greffés sur lui.

Brock(35) conclut son étude sur cette prière par deux réflexions: la première est que l'absence du Saint-Esprit dans les épiclèses du point de vue textuel plus anciennes, indique une date antérieure au Concile de 381. La seconde est que le doublet des paragraphes 44-45 et 52-61 pourrait indiquer que deux prières différentes ont été sou-

(33) L. Bouyer, *Eucharistie*, Tournai 1966, 283.
(34) BRO-S 48, 53. Cf. ASS-II 221 (cf. note 10: B5III): SA III.
(35) BRO-S 58-9.

dées à un certain moment. Nous mêmes nous avons déjà fait des remarques sur des possibles interpolations dans [B5:2-II]. Pour ce qui est de la section [B5:2-III], nous sommes essentiellement d'accord avec les thèses de Brock. Nous avons averti des collages à plusieurs reprises. Il nous semble que les sections des n°s 42-44 / 45 / 46-49 / 50-51 / 52-62 / 63-74 pourraient ne pas faire partie d'un texte unique et homogène. Pour le reste nous pensons qu'un depéçage et successif recollage des fragments de cette prière n'est pas un travail aisé. Il dépasse en tout cas nos possibilités faute d'une étude textuelle beaucoup plus poussée. En tout état de choses et jusqu'à preuve meilleure, le *statu quo* est préférable à toute opération hasardée.

En conclusion de ce commentaire nous pouvons constater que [B5:2-I,II] constitue la partie anamnétique ou protase historique d'une prière du type de la *todah* biblique, tandis que [B5:2-III] en serait la partie épiclètique ou apodose déprécative. Dans la première partie toute une série de paragraphes christologiques, ainsi que le paragraphe final de cette partie et le premier de la partie suivante, tous deux se rapportant à l'envoi de l'Esprit sur les eaux, semblent avoir été ajoutés en époque postérieure. Nous aurions ainsi un texte parallèle, mais non réductible, à B5^III) dans la première partie, identique dans la seconde.

5. – *La prière de la bénédiction de l'huile.*

La prière [B5:3](36) est dans l'Euchologe (depuis le VIIIe siècle) une prière de *kephaloklisia* ou d'inclination de la tête, destinée à la bénédiction de l'huile avec laquelle seront oints les catéchumènes, d'abord sur la tête et puis sur le corps entier (ou sur certaines parties selon la praxis moderne) avant de descendre dans l'eau baptismale dans laquelle on aura versé un peu de cette huile avant même d'oindre les catéchumènes.

Du rite de l'onction et de la formule qui l'accompagne nous pensons nous occuper dans un prochain article.

Pour le moment nous voudrions comprendre quel est le sens de cette prière, ce qui conditionnera naturellement le sens de l'onction elle-même. Et il nous faudra nous poser deux questions préalables: 1°, la prière [B5:3] est-elle vraiment une prière de *kephaloklisia* et

(36) OCP 51 (1985) 84-5 et 73.

est-elle à sa place après la bénédiction de l'eau? 2°, a-t-elle été prévue comme prière de l'onction précédant le baptême et l'onction post-baptismale selon l'Euchologe, ou bien comme prière d'une seule et unique onction conférant le don de l'Esprit avant même le baptême, comme cela a été le cas dans l'ancienne tradition syrienne et cappadocéenne?(37)

«En soi ce n'est pas une découverte sensationnelle (affirme G. Kretschmar). Depuis longtemps on savait qu'en Syrie, surtout en Syrie orientale - pas à Jérusalem - une onction ou une imposition des mains avant le baptême avait le rôle de 'signe' (*rusma*) et de don de l'Esprit Saint». Et en faisant état d'un travail de B. Botte, il ajoute: «... la signification de cette tradition particulière venait à être prise plus largement en considération, et il apparaissait qu'elle avait eu primitivement une extension plus large en Orient, jusqu'en Cappadoce et en Arménie, et, je pense, en Egypte(38).

Jean Daniélou, après avoir analysé des textes de Grégoire de Nysse, qui comparés avec d'autres de Basile, Chrysostome et Théodore de Mopsueste, témoignent de l'unique onction baptismale (parfois dédoublée en onction de la tête et du corps entier) précédant la profession de foi et l'immersion, conclut: «L'onction avec le **myron** apparaît comme une condition nécessaire pour la profession de la foi. Il faut en effet que l'Esprit vienne au devant... Or pour avoir

(37) Il existe une abondante bibliographie sur la question; en plus des travaux de V. van VOSSEL, G. WINKLER et S. BROCK (cf. aussi BRO-S de 1972) cités dans les notes 24 et 32, les plus importants (par ordre inverse de parution) nous semblent: G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, La Maison-Dieu 132 (1977) 7-32; J. DANIÉLOU, *Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse*, Recherches de Science Religieuse 56 (1968) 177-198; G. BOTTE, *L'onction postbaptismale dans l'ancien patriarchat d'Antioche*, Miscellanea... Lercaro, II, Rome 1967, 795-808; E. RATCLIFF, *The Old Syrian Baptismal Tradition and its Resettlement under the Influence of Jerusalem in the Fourth Century*, Studies in Church History, II, London 1965, 19-37. Cf. autre bibliographie: G. WINKLER, *Das Armen. Initiat.* Comme ouvrages de base cf.: G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, Leitourgia V, Kassel (1964), 1970, 1-348; A. RAES, *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Romae 1947, 115-146, spec. (tableaux comparatifs) 122, 130, 140, 148; P. de PUNIET, *Baptême*, DACL II, 1, 251-297; DACL II, 2, 2579-2621; *Confirmation*, DACL III, 2, 2515-2544. Pour un supplément de bibliographie cf. A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, III, *Les Sacraments*, Tournai 1984, 21-22.

(38) G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches* (cf. note 37) 13-4.

contact avec le Christ il faut d'abord avoir été contacté par l'Esprit». Suit la citation de I Cor 12,3. Et plus loin Daniélou cite G. Kretschmar qui a interprété dans ce sens les conversions de l'eunuque de la reine de Candace, de Corneille, de Paul, ainsi que les trois témoins: «l'Esprit, l'eau et le sang» de I Jn 5,7([39]).

Aucun de ces auteurs ne connaît l'onction post-baptismale bien témoignée par les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem (ou d'un de ses successeurs)([40]), par les *Constitutiones Apostolorum*([41]) et par le canon 48 du Concile de Laodicée([42]).

([39]) J. Daniélou, *Chrismation* (cf. note 37) 184-190. Chacun des auteurs cités par Daniélou est à étudier en particulier, puisque leur témoignage ne coïncide que sur les traits principaux du rituel. Leur interprétation des rites est aussi différente: Jean Chrysostome par exemple place la communication de l'Esprit plus dans l'immersion que dans la double onction qui précède l'immersion. Cf. aussi, cité par Daniélou: I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi,* Biblica 40 (1959) 12-69.

([40]) *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses Mystagogiques*, éd. A. Piédagnel, S.C. 126 (1966), III, 1-3, p. 122-4. L'onction post-baptismale communique vraiement l'Esprit car il est présent dans le *myron* (encore appelé «huile d'allégresse»: Ps 44,8). L'onction pré-baptismale dans cet ouvrage est pratiquée avec de l'huile exorcisée. Cette praxis pourrait être mise en rapport avec celle du chapitre 21 de la *Traditio Apostolica* attribuée à Hippolyte (éd. B. Botte, LQF 39, Münster/W. 1963, 45-50) et celle du ch. VIII du II livre du *Testamentum Domini Nostri J.C.* (éd. I. Rahmani, Moguntiae 1899, 127-131); cette praxis est essentiellement celle qui a été conservée dans l'Eglise de Rome: onction pré-baptismale d'exorcisme et double onction post-baptismale: presbytérale sur le haut de la tête, et épiscopale sur le front avec imposition de main. C'est cette dernière onction qui est considérée comme celle qui communique le don de l'Esprit.

([41]) C.A. III, 16-17 (FUNK 209-211): onction pré-baptismale avec huile par imposition de la main de l'évêque = baptême de l'Esprit; baptême dans l'eau (symbole du tombeau) avec formule trinitaire = mort de Jésus; onction post-baptismale avec *myron* par l'évêque = confirmation de la profession. C.A. VI, 39-44 (FUNK 440-451): onction pré-baptismale avec huile = purification et préparation au baptême; baptême dans l'eau = mort et résurrection du baptisé; onction post-baptismale avec *myron* = confirmation de la bonne odeur de l'Évangile. C.A. VII, 22 (FUNK 406): onction pré-baptismale avec huile = participation du S.-Esprit; baptême dans l'eau = mort; onction post-baptismale avec *myron* = sceau du contrat; si l'huile ou le *myron* manquent, l'eau seule suffit. N.B. Dans aucun de ces trois passages, l'Esprit n'est en relation avec le *myron*, mais deux fois sur trois l'est avec l'huile de l'onction pré-baptismale. Cf. encore C.A. II, 32 (FUNK 114): texte obscur avec probablement une seule onction pré-baptismale.

([42]) Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι

J. Daniélou inclut parmi les auteurs qui ignorent l'onction post-baptismale, Procle de Constantinople (434-446), ce qui est vrai pour l'homélie 27 citée par Daniélou, mais non pour l'homélie 32 non citée, qui elle a bien cette onction post-baptismale et précisément avec allusion au sceau de l'Esprit (43).

Ce n'est pas le but de ce travail que de faire l'histoire et encore moins la pré-histoire des rites de notre Euchologe. Depuis le début de cette série d'articles sur les Sacrements (cf. supra note 1) nous nous sommes contentés de proposer aux liturgistes une lecture critique des meilleurs manuscrits de l'Euchologe en l'accompagnant d'un essai de commentaire, mais en évitant de nous égarer dans les méandres dangereux de la liturgie comparée et surtout dans les interprétations des Pères lorsqu'on n'est pas sûr du rite exact qu'ils commentent. Si nous citons parfois Syméon de Thessalonique c'est parce que lui il explique des rites précis que nous connaissons. Nous renvoyons donc le lecteur à la bibliographie essentielle de la note 37, pour qu'il juge lui-même sur les appréciations parfois discordantes des auteurs qui ont traité la question si difficile de l'évolution, ou plutôt de la révolution, des rites d'initiation dans la zone d'Antioche aux siècles de la «grande époque patristique du 4e-5e jusqu'au 6e siècle» pour citer encore G. Kretschmar, qui dans ses *Nouvelles recherches* présente la synthèse historique la plus complète et convaincante de la question, ouvrant ainsi la voie à une systématisation de la recherche à venir (44).

ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ: Mansi 2, 571; Ch.-J. Hefele, *Histoire des Conciles*, I, 2, Paris 1927, 1021. Ici non plus l'onction post-baptismale (sans mention du *myron*) ne semble en rapport avec la communication de l'Esprit; elle a en vue la royauté messianique (comme la première onction post-baptismale des Romains). C'est vrai que Grégoire de Nysse identifie la royauté avec l'Esprit (Daniélou 178...).

(43) Cf. S. Janeras, *La predicació pasqual i baptismal de Procle de Constantinoble*, Revista Catalana de Teologia 5 (1980) 131-151, spec. 149-150; l'a. cite: J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople* (Studi e Testi 247) Città del Vaticano 1967.

(44) La question n'est pas purement théorique. On croit savoir qu'elle occupe la Commission Mixte Internationale du dialogue théologique Catholique-Orthodoxe. Cf. Métropolite Antoine Plămădeală, *Foi, Sacrements et unité de l'Eglise (au sujet du dialogue théologique orthodoxo-catholique-romain)*, Rumanian Orthodox Church News, XXIV, 3 (juill.-sept. 1984) 42-48; E. Lanne, *Les Sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans*

Mais revenons à notre prière de bénédiction de l'huile. [B5:3], comme la plupart des prières de l'Euchologe, peut être divisée en deux parties: une protèse anamnétique (nos 1-7) et une apodose déprecative-epiclétique (8-14).

Après avoir évoqué (nos 1-2) l'événement de l'Ancient Testament qui permet d'établir le parallèle colombe-branche d'olivier d'une part, Esprit Saint-huile de l'autre, ce qui sera le thême principal de la prière, on passe à établir (3-4) la relation existant entre le salut matériel des personnes alors menacées de mort (par un séjour indéfini dans l'arche) et la grâce spirituelle accordée maintenant par le sacrement («mystère», sans exclure: mystère) de l'initiation dans son ensemble, plutôt que par la seule onction pré-baptismale, au moins dans le contexte du rituel actuel; l'onction aurait eu une importance bien plus décisive dans l'ancien rituel syrien.

Au nº 5, l'huile est présentée comme l'accomplissement ou comme la réalisation des sacrements (mystères). Si nous traduisons πλήρωσις comme «accomplissement», nous devons penser à l'onction post-baptismale, pour laquelle on n'émploie pas cette huile, ou à

---

l'Église d'Occident, Irénikon 1984/2, 196-215; 3, 324-346; A. de HALLEUX, *Confirmation et Chrisma,* Irénikon 1984/4, 490-515. Le problème naît de la nouvelle praxis catholique d'administrer la première communion avant la confirmation, ce qui renverse l'ordre «classique» des sacrements de l'initiation; nous venons de voir que cet ordre n'a été traditionnel en Orient qu'à partir des réformes du IVe-Ve siècle, puisque des Pères comme Basile et Jean Chrysostome n'ont connu que l'ordre confirmation-baptême-communion. La question en tout cas est insoluble si on ne part pas du point de vue, proposé par G. KRETSCHMAR, que les traditions baptismales de l'Église chrétienne ont été différentes depuis le début et qu'elles sont irréductibles l'une à l'autre. Ces différences auraient eu leur origine dans le christianisme primitif qui, né d'un mouvement baptiste, a supéré sans les abolir les usages juifs autour du bain rituel des différents groupes qui se joignaient à l'Église. Kretschmar identifie trois traditions primordiales représentées par trois documents vénérables: 1) la *Didaché* avec un rite très simple, sans aucune onction ni mention de l'Esprit ni de la rémission des péchés; ce rituel aurait été propre aux païens de tradition syro-palestinienne. 2) la *Traditio Apostolica,* avec une onction d'exorcisme avant le baptême, et deux (la dernière communiquant l'Esprit) après le baptême; ce rituel aurait eu son origine dans la diaspora juive de la Méditerranée et se serait inspiré au rite d'admission des prosélytes. 3) les *Acta Thomae* (avec la *Didascalia*) qui placent le don de l'Esprit dans l'onction avant le baptême, suivi immédiatement par la communion; ce rituel trouve son analogie dans la règle de Qumram (KRETSCHMAR 28: IQS 3, 4...): ce serait le rite qui est à la source de l'actuel rite byzantin.

l'eucharistie elle-même, ce qui n'a pas de sens dans le contexte de l'huile; si nous le traduisons par «réalisation», dans l'actuelle succession des rites l'huile semblerait usurper la fonction de l'eau telle qu'elle est décrite dans la prière précédente, surtout si l'on considère que l'onction sera faite avant l'immersion.

Au nº 6 on affirme que l'huile a été l'instrument par lequel *Dieu a rempli de l'Esprit Saint ceux qui* (dans l'Ancien Testament) *étaient sous la Loi* et qui évidément ne recevaient pas le baptême; cela fait penser que l'huile avait un rôle plus décisif dans l'A.T. que dans le Nouveau, où *ceux qui sont sous la Grâce* ne *reçoivent* de l'huile que *le perfectionnement*, sans aucune allusion à l'Esprit (nº 7). Si cette allusion pouvait être implicite en imaginant un «à plus forte raison» (mais l'opération n'est pas aisée), alors ou l'onction prendrait une trop grande importance par rapport à l'immersion en l'ignorant, ou elle resterait tout de même inférieure à l'onction de l'Ancient Testament, car alors elle suffisait toute seule à remplir d'Esprit Saint, tandis que maintenant elle partage cette fonction avec le baptême. De toute façon on peut avancer que cette partie anamnétique de la prière manque de cohérence et qu'une possible manipulation subie est à prendre en considération. Et nous aurons le même soupçon quand nous aurons examiné la partie suivante.

Le nº 8 est une épiclèse de type archaïque([45]): on demande à Dieu (le Père) de bénir l'huile par le moyen du Saint Esprit: *par la puissance, l'action et* même *la présence* (dans l'huile?) de Celui-ci.

Le premier effet de cette bénédiction (nº 9) sera que l'huile devienne *onguent* (χρῖσμα) *d'incorruption*. Rappelons-nous que l'eau baptismale aussi, dans [B5:2] (nº 45), devenait *source d'incorruption*; cela fait que le premier but de notre prière soit «protectif» et même «cathartique»([46]) contre un état, ou en tout cas un germe, dégénératif de l'homme.

([45]) Nous appelons «épiclèse archaïque» celle des anaphores antiochéennes «des douze apôtres» et de Chrysostome (A. Raes, *Anaphorae Orientales* = éd. A. Hänggi, I. Pahl, *Prex Eucharistica*, Friburg 1968, 267, 226) où le Père reste l'agent direct du changement du pain en Corps, etc., l'Esprit n'étant que son instrument. «Épiclèses plus récentes», celles de Basile (alexandrine et «byzantine»), Jacques (grecque et syriaque) (cf. Raes 35-2, 236, 250, 271) etc., dans lesquelles le Père envoie l'Esprit pour que celui-ci opère la transmutation des éléments.

([46]) Cf. Winkler, *The Original*, 39; Brock, *The Transition*, 217, 225.

Au nº 10 l'huile apparaît comme *arme* ou instrument *de justice* ou de justification, ce qui donne à l'huile un rôle très actif que n'avait pas l'eau dans la prière précédente: l'huile devient principe de sanctification (par la présence de l'Esprit sollicitée au nº 8 sans doute). Dans Rom 6,13 ce sont les membres du chrétien qui sont instruments de justice; dans II Cor 6,7 les armes de justice sont un des dons de Dieu au même titre que l'Esprit Saint, la parole de vérité, la puissance de Dieu, les vertus et les bonnes œuvres.

Au nº 11 l'huile n'est plus cause, mais effet: *renouvellement* (peut-être nouvelle naissance, cf. Jn 3,3) *de l'âme et du corps*; dans [B5:2] (nº 60) l'eau était *renouvellement du* seul *esprit.* Différence purement verbale? Nous trouvons-nous devant une prière destinée spécifiquement à l'onction baptismale ou bien aurait-elle pu avoir à l'origine d'autres applications, comme par exemple l'onction des malades?

La *dissuassion de toute opération diabolique* et la *délivrance de tous les maux* (nᵒˢ 12-13), qui se retrouvent avec des expressions un peu différentes aux nᵒˢ 45-46 de la bénédiction de l'eau, nous replacent dans une perspective négative et «apotropaïque» (cf. note 46).

En voulant établir une comparaison globale des résultats des épiclèses des deux prières de bénédiction: de l'eau [B5:2] et de l'huile [B5:3], nous constatons que la seconde non seulement n'ajoute rien à la première mais qu'elle est plus pauvre et certainement moins élaborée. Cela pourrait être un signe d'un plus grand âge de la deuxième prière. En effet, dans l'ancienne tradition syrienne, si nous prenons comme point de départ les *Acta Thomae*, une prière de louange ou d'invocation épiclètique sur le thème de la «force de Dieu», en connexion avec l'onction qui précède le baptême est assez constante dans les différents récits d'initiation(47); l'eau dans ce document n'est objet d'aucune prière(48).

(47) M. BONNET, *Acta Philippi et acta Thomae* (Acta Apostolorum Apocrypha II), Lipsiae 1903; A. KLIJN, *The Acts of Thomas*, Leiden 1962; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les actes apocryphes de Jean et de Thomas* (Cahiers d'Orientalisme, 6) Genève 1983: I: ch. 25-7 (B 140, K 76-8, F 56); II: 49-50 (B 165-7, K 90-1, F 69-70); III: 120-1 (B 229-30, K 129-40, F 99-100); IV: 131-3 (B 239-40, K 135-6, F 103); V: 157-8 (B 266-9, K 148-50, F 113-4). A ces cinq récits on pourrait utilement ajouter des références incomplètes: ch. 150 (B 259, K 150, F 109) et 152 (B 261, K 146, F 109). Selon l'opinion générale le texte grec serait débiteur du syriaque. Ainsi les traducteurs modernes préfè-

La bénédiction de l'huile étant dans l'actuel arrangement de l'Euchologe une prière de *kephaloklisia* de celle de l'eau, elle devrait se comporter comme telle. La plupart des prières importantes de l'Euchologe sont suivies d'une prière dite avec la tête inclinée, dans laquelle on complète ou on résume le thème de la prière précédente, mais en ajoutant la note de la complète soumission à Dieu de qui on demande en retour, dans l'esprit de Num 6,22-37([49]), un regard bienveillant et la bénédiction.

Dans certains cas on ne découvre pas ce schéma de rapport entre la prière principale et sa prière de *kephaloklisia,* qui peut avoir été composée dans un autre but et seulement après, récupérée pour la nouvelle fonction. Nous avions déjà remarqué l'anomalie de notre prière de *kephaloklisia* demandant la bénédiction de l'huile, lorsque

---

rent le texte syriaque au grec lorsqu'il y a des variantes entre eux, tout en rapportant le grec dans les notes. Si la version grecque présente parfois la *lectio difficilior* (cf. ch. 25-7), on interprète le fait par l'hypothèse que le traducteur grec (mais était-il un byzantin?) a trouvé incompréhensibles les usages syriens. Débiteur de l'aide de Michel van Esbroeck dans la collation des textes grec, syriaque et arabe sur certains points plus difficiles (surtout des ch. 25-27), nous sommes d'avis qu'il faudrait une étude méthodique des différentes versions avant de réléguer le texte grec à la condition de mauvaise traduction. Avec V. van VOSSEL (p. 22-4, cf. note 24) nous ne sommes pas d'accord avec G. WINKLER (*Das Armen. Initiat.* 136-42, 146, 173-4) qui explique les différences rituelles existant entre les cinq récits des *Acta* par des couches d'époques différentes qui composeraient ce document. Nous pensons que les *Acta* n'étant un document historique ni encore moins liturgique (comme la *Traditio* ou les *Constitutiones*) mais hagiographique et d'un genre fort imaginatif, on ne peut pas prétendre de l'auteur la précision que nous aurions aimé. Nous ne trouvons pas de difficulté majeure à faire rentrer les cinq récits dans un même schéma rituel. Nous reviendrons sur la question dans un prochain article. Pour le moment qu'il suffise de signaler qu'une «prière de l'huile» se trouve dans les récits I, III, IV et V.

([48]) Un très ancien témoignage sur la bénédiction de l'eau (et des huiles) mais sans aucun texte de prière, est celui de la *Traditio Apostolica* 21 (BOTTE 45..., cf. note 37), mais nous avons convenu, en suivant G. KRETSCHMAR, qu'il s'agit d'une tradition différente de la nôtre, cf. note 44. Il existe des témoignages des Pères: Grégoire de Nysse et Basile en tout cas, qui parlent à plusieurs reprises aussi de la consécration de l'huile (DANIÉLOU, 187, cf. note 37).

([49]) Sur la prière de *kephaloklisia* cf. nos travaux sur la liturgie des heures de Constantinople, où chaque office finissait par une telle prière: OCP 37 (1971) 100..., et aussi notre: *Le sacerdoce ministériel dans les prières des vêpres et des matines byzantines,* Euntes docete 24 (1971) 196-9.

sa principale demandait celle de l'eau([50]). Nous pensons pouvoir donc avancer que [B5:3] ne se trouve pas à sa place primitive. Si par hypothèse cette prière de l'huile était placée avant la prière de l'eau (rien d'étonnant puisque l'onction se pratique avant l'immersion aussi) nous éprouverions une certaine gêne à expliquer le nº 7, où il est dit que l'huile perfectionne ceux qui sont sous la Grâce, mais on trouverait par contre un sens logique au fait de la réception de l'Esprit de la part des personnes de l'Ancien Testament indépendamment du baptême. Les chrétiens aussi recevraient l'Esprit avant le baptême.

Les nºs 9-11 indiquent des résultats propres de ce que nous appelons le «sacrement de confirmation»; on ne mentionne pas la réception de l'Esprit de la part des personnes, mais il l'a été explicitement lorsqu'on a parlé de sa venue au nº 8 (et il ne faut pas oublier le 6). Nous pourrons dans un autre article à suivre, comparer le contenu de cette prière avec celui de la prière qui précède l'onction postbaptismale([51]) et aussi celui des deux prières de consécration du *myron*([52]) avec lequel on pratique cette dernière onction et qui sont très explicites sur les liens existant entre les onctions de l'Ancien et du Nouveau Testament: ce lien est l'effusion, sous une forme ou sous une autre, de l'Esprit Saint sur les hommes des deux Testaments. Comme nous avons déjà eu occasion de remarquer([53]), depuis Goar les euchologes imprimés (à part l'édition romaine de 1873 faite sur le ms *Grottaferrata G.b.I*) suppriment une phrase à première vue incompréhensible mais constante dans les mss: celle qui fait allusion à l'onction reçue par les Apôtres et qui, n'étant pas une onction avec de l'huile, a créé des problèmes aux éditeurs qui l'ont supprimé au grand détriment de la compréhension de toute la prière([54]).

([50]) Cf. OCP 51 (1975) 73.

([51]) EVO 58-60; IST 63-5. GOAR 290, ZER 142, ROM 157, PAP 103.

([52]) EVO 60-2; IST 71-4. GOAR 502, ZER 157, ROM 325, PAP 115.

([53]) IST 72, nº 15: commentaire du texte du *Chinovník* (Moscou 1874, f. 5). Cf. un commentaire du même texte d'après l'*Archieratikón* (Ruthénian Recension, Rome 1973) dans la thèse de licence de John J. MIHALCO, *The Meaning of Chrismation in the Rite of Initiation in the Byzantine Church*, Institut Pontifical Oriental, Rome May 1985.

([54]) Prière [B8:1]: **BES 70-70ᵛ** (BAR 254-255; EBE 95-95ᵛ; ROM 325-326): Κύριε τοῦ ἐλέους καὶ Πάτερ τῶν Φώτων... παράσχου ἡμῖν... χάριν εἰς τὴν διακονίαν τοῦ μεγάλου τούτου... μυστηρίου ὡς ἔδωκας Μωσεῖ... καὶ... Σαμουὴλ καὶ τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις· καὶ κατάπεμψον τὸ πανά-

Mais si par moments la prière de l'huile pouvait sembler une prière baptismale ou même de «confirmation», le nº 13 nous conseille la plus grande prudence; en effet, le texte prévoit qu'en plus de l'onction (du catéchumène ou du malade), l'huile puisse être prise par voie orale avec les mêmes effets que l'onction. Nous sommes cn présence d'un usage assez étrange et sûrement très ancien et peut-être en rapport avec celui de la *Traditio Apostolica*(55). Nous ne connaissons pas dans toute l'histoire du rite byzantin d'autre emploi de l'huile bénite que celui des onctions.

Syméon de Thessalonique qui commente cette prière(56) se laisse prendre par un citation de Denys l'Aréopagite qui appelle «myron» l'huile versée dans l'eau baptismale et ne prend pas en considération la consommation de l'huile prévue par le texte.

Malheureusement notre [B5:3] ne semble pas employée en dehors de notre Euchologe, ce qui nous rcnd impossible toute comparaison en vue d'une vérification de l'originalité de son texte. Nous avions plusieurs fois songé à des possibles manipulations et adaptations de cette prière; la conservation du nº 13 cependant n'encourage pas cette hypothèse.

En parlant de la prière alterne de bénédiction de l'eau, la prièrc B5III), nous avions signalé un ordo melkite attribué à Saint Basile, où cette prière était suivie d'une prièrc de bénédiction de l'huile, non sans ressemblance avec notre [B5:3](57), même si elle ne contient pas

---

γιόν σου Πνεῦμα ἐπὶ τοῦτο τὸ μύρον καὶ ποίησον αὐτὸ χρίσμα... ἔλαιον ἀγαλλιάσεως τὸ προσδεῦσαν μὲν ἐν Νόμῳ, ἐκλάμψαν δὲ ἐν Καινῇ Διαθήκῃ· ἐν ᾧ ἐχρίσθησαν ἱερεῖς τε καὶ ἀρχιερεῖς, προφῆται καὶ βασιλεῖς, δι' οὗ καὶ αὐτὸς (BAR: αὐτοὺς) ἔχρισας τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους καὶ πάντας τοὺς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας ὑπ' αὐτῶν καὶ τῶν καθεξῆς ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων ἀναγεννηθέντας (EBE: ἀναγεννηθέντων) ἕως τῆς σήμερον... Sed cf. GOAR 502; ZER 157; PAP 116. Nous reviendrons sur cette prière dans un article ultérieur. Dans un travail cité par nous avec éloge dans OCP 39 (1973) 79, et dans Как молились Богу древние Византийцы, (Leningr. Duhovn. Akad. 1979) 173, note 38: P. MENEVISOGLOU, Τὸ ἅγιον μύρον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, Ἀναλέκτα Βλατάδων 14, Thessalonique 1972, 48, nous remarquons que sous le titre de *Barberini 336*, égarés sans doute par GOAR (503), on n'a pas publié en vérité le texte de ce ms mais bien celui du *textus receptus* des imprimés.

(55) SC 11, 34.

(56) PG 155, 225 C; APA 92.

(57) Cf. BRO-S 17 et DEN 318 pour l'attribution à Basile. Le texte de la prière: ASS-III 223-4, DEN 324-5. Cf. supra note 10.

de demande de bénédiction de l'huile, que le prêtre prend d'une corne. Probablement il s'agissait de la même huile sur laquelle on avait invoqué la venue du Saint-Esprit pour l'onction qui suivait la renonciation-profession et la belle prière d'imposition de la main qui elle-aussi demandait la venue de l'Esprit sur les catéchumènes.

La prière de l'ordo melkite que nous comparons avec [B5:3] mentionne d'abord les thèmes du salut de Noë, du «mystère de l'onction du Corps et du Sang du Christ» (nous pensons qu'il s'agit d'une allusion au baptême de Jésus plus qu'à l'eucharistie) et de la sanctification des eaux du Jourdain, pour passer à demander la venue de l'Esprit dans l'eau baptismale en concomitance avec le versement de l'huile dans cette eau. Le sens général de la prière suppose que ceux qui se baptisent dans cette eau recevront en même temps l'onction par l'huile contenue dans l'eau. Cette interprétation semble avoir été celle de Jean Chrysostome([58]). Dans les rubriques de l'ordo melkite on prévoit cependant une onction directe du candidat avec la même huile avant l'immersion.

La différence essentielle entre notre [B5:3] et la prière melkite est que, même si les rites coïncident (versement de l'huile dans l'eau, onction complète du catéchumène), le sens des prières ne coïncide pas: la première demandait la venue du Saint-Esprit sur l'huile en vue de l'onction des personnes, la seconde, en vue de la sanctification de l'eau. La première justifiait le rite de l'onction mais non celui du versement d'huile dans l'eau, *viceversa* la seconde.

Un emprunt des rites non accompagné des respectives prières entre Chalcédoniens de rite byzantin et de rite syrien reste probable.

Nous avions exclu pour notre prière [B5:3] l'éventualité d'une manipulation du texte vue la possibilité admise d'une pluralité d'usages de la même huile (onction et dégustation), ce qui nous semblait être un indice certain de grande antiquité.

Dès lors, quel sens précis donner à son texte mystérieux? La communication de l'Esprit de l'ancienne tradition syrienne, en compétition avec l'onction post-baptismale? L'onction d'exorcisme et de préparation de la tradition jérosolymitaine prévoyant déjà l'onction post-baptismale?

([58]) Cf. supra note 56: Syméon de Thessalonique; cf. aussi E. BRANIŞTE (supra note 8) 121-2.

Les liturgistes byzantins donnent en général une explication plus pastorale que critique. Nous pensons que les deux devraient coïncider pour éviter que la première ne soit arbitraire et finalement contraire à l'esprit de l'Euchologe et de la Liturgie comme expression de la foi. Une ultérieure recherche et réflexion sont souhaitables et indispensables.

Piazza della Pilotta, 4
I-00187 ROMA

Madrid 20-VII-1985
Miguel ARRANZ S.J.

OCP 52 (1986) 179-201
+ 7 fig. f.t.

Tracce bizantine nella penisola di Cnido(*)

La lingua di terra di Cnido è una stretta penisola che entra per circa 100 Km. nel Mar Mediterraneo, lasciando Marmaris ad oriente(1). Una terra famosa nell'antichità, che ha attratto una moltitudine di visitatori. Purtroppo, proprio a causa del ricco patrimonio classico, ciò che resta di bizantino veniva descritto quasi *en passant* dai visitatori che si accontentavano di dedicarvi appena qualche riga. Da menzionare, fra costoro: F. Beaufort(2), W. M. Leake(3), la Dilettanti

(*) Queste note sono frutto di due visite alla penisola di Cnido, negli autunni del 1983 e del 1984. Prima di intraprendere il secondo viaggio avevamo cercato di entrare in contatto con la direttrice degli scavi in Cnido, la Prof.sa Isis C. Love di Long Island University. Purtroppo la nostra lettera (18. VI. 1984) ci fu rispedita da quella Università come «undeliverable». Dobbiamo ringraziare Bay Sahin Arkalı (la guida) e Mohammet Ali di Hızırşahköy, per la loro gentilezza e il loro aiuto, M. Kekki e F. M-C. Nethercott, per la loro disponibilità e pazienza nella soluzione di alcuni problemi. Le planimetrie sono dell'Arch. Dr. G. Sbaraini.

(1) L. Buerchner, *Knidos*, Pauly Wissowa XX/1, Struttgart 1921, c. 914-921, offre un completo panorama classico sulla città (da notare che C. Julius Theopompos fu studiato da G. Hirschfeld 7 (1886), pp. 286-290). Una buona bibliografia si trova in A. M. Mansel, *Türkiyenin Arkeoloji, Epigrafi ve Tarihi Coğrafyasıiçin Bibliyografya*, Ankara 1948 (sub voce «*Knidos*»); P. M. Fraser — G. E. Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, London 1954; A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937, pag. 543.

(2) *Karamania or a Brief Description of the South Coast of Asia Minor and of the Remains of Antiquity*, London 1818², pp. 81-2.

(3) *Journal of a Tour in Asia Minor with comparative remarks on the Ancient and Modern Geography of that country*, London 1824. Si paragonino le distanze che egli dà con quelle date da *Geographi Gr. Min.* (ed. C. Mueller), Paris 1855, p. 497.

Society[4], W. J. Hamilton[5], C. T. Newton[6], T. A. B. Spratt[7], C. Texier[8], J. A. Cramer[9], O. Benndorf e G. Niemann[10], A. von Gerkan[11], V. Schultze[12]. Più ricchi sono invece i dati che A. Maiuri[13] ha lasciato sulle vestigia bizantine della penisola, all'inizio degli anni venti del nostro secolo. Ultimi ad aver dato un valido contributo son stati G. E. Bean e J. M. Cook[14], negli anni 50. Ma un nuovo periodo, archeologicamente fruttuoso, inizia con la campagna di scavi, condotta in modo sistematico, sotto la direzione di I. C. Love, e protratta fin verso gli inizi degli anni 70[15], portando alla luce non solo antichità classiche ma anche sei chiese bizantine.

La classicità di Cnido, cui appartiene, non dimentichiamolo, la

(4) *Antiquities of Ionia*, III, London 1840, pp. 1-44; London 1915, pp. 23-24.

(5) *Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia*, II, London 1842, pp. 39 ss.

(6) *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, and Branchidae*, I-II, London 1962-3; per Cnido: II, pp. 345 ss.

(7) *Remarks on the Dorian Peninsula and Gulf, with Notes on the Temple of Latona there, Archaeologia* 49 (1886), pp. 345-365.

(8) *Asie Mineure*, Paris 1862, pag. 639 e ss.; *Description de l'Asie Mineure*, III, Paris 1849, pp. 171-4.

(9) *A Geographical and Historical Description of Asia Minor*, II, Amsterdam 1971 (ristampa), pp. 184 e ss.

(10) *Reisen in Lykien und Karien* (= *Reisen in südwestlichen Kleinasien*, II, B. 1.), Wien 1884, pp. 14 e ss.

(11) *Griechische Städteanlagen. Untersuchungen zur Entwicklung des Städtebaues in Altertum*, Berlin-Leipzig 1924, pp. 92-3, 117 ss.

(12) *Altchristliche Städte und Landschaften*, II, *Kleinasien*, Gütersloh 1926, p. 187.

(13) *Viaggio di esplorazione in Caria.* Parte II — A, *Annuario della Reale Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, IV-V (1921-2), pp. 397-424.

(14) *The Cnidia, Annual of the Br. Sch. at Athens* 47 (1952), pp. 171-212; Lo stesso Bean ripropone ampiamente le rovine della città in *Kleinasien* 3. *Jenseits des Mäander Karien mit dem Vilayet Mugla*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974, pp. 142-161. Per la variazione del livello del mare nel porto di Cnido: D. J. Blackman, *Evidence of sea level change in ancient harbours and coastal installation*, in *Marine Archaeology*, ed. by D. J. Blackman, London 1973, p. 120.

(15) Cfr. i reports di I. C. Love, *American Jour. of Arch.* 76 (1972), pp. 61-76; pp. 393-405 (ove si trova la sua precedente bibliografia sulla città. La pubblicazione finale non c'è ancora).

Venere di Prassitele, è tutto quanto vien ricordato nelle sobrie notizie che alcune fonti bizantine riportano(16). La città, con la penisola, era ben conosciuta dai naviganti, come risulta dai Portolani del XV secolo. Il Portolano *Parma-Magliabecchi* nomina «porto crio», cioè il capo Tripium(17) e prosegue:

«Da piscopia(18) all'isola di san Nicolo(19) de cerchi 15 miglia quarta di leuante ver greco. San Nicolo a buon porto a tutti i venti diver tramontana e puoi stare a ancora e prodese»(20).

Il sottile prolungarsi in mare della penisola viene considerato dettagliatamente dal *Portolano Rizo* che assegna sicuri ancoraggi alle anse naturali del nord e del sud.

«Dal ixola del agnelo(21) a chauo grio per siroco mia 30. Chauo dagnelo volze mia 5 e dauer siroco sie bon porto e da verso maistro si e un altro porto pizolo. Porto grio fro una gran citade et e ponidor de malo se tu li vien cum forte tempo abi lo prodexe aparechiado a darlo a terra perche l e streto luogo. Da grio al ixola de lango(22) per ponente mia 10. Dal grio a barba nichola zoe al ixola e la dita ixola sie quaxi paranego entro grego e leuante mia 10. Da barba nichola ala standia(23) per greco mia 10. Standia si e un chastello infra terra e a rive si e lo porto. Da standia al ixola dele simie(24) quarta de leuante ver lo

(16) COSTANTINO VII PORFIR., *De Thematibus*, ed. da A. PERTUSI, Città del Vaticano 1952, pag. 78[8-11] (ed. di Bonn, pag. 43[4-7]). Per la statua nella biblioteca della capitale: CEDRENUS (ed. di Bonn, I, 616[13f]). Fozio naturalmente ha presente il mondo classico della città nella sua *Bibliothèque*, ed R. HENRY, I, Paris 1959, p. 139[39]; II, Paris 1960, p. 30[33]; III, Paris 1962, p. 123[8]. Κνίδιος al genitivo appare tre volte: i.p. 94[4], pag. 105[35], pag. 109[25]. Molto prima Cnido è menzionata da Evagrio, come isola delle Cicladi, nella sua *Storia ecclesiastica* (ed. da J. BIDEZ-L. PARMENTIER, London 1898, p. 65[22]).

(17) K. KRETSCHMER, *Die italienischen Portolane des Mittelalters*, Berlin 1909, p. 328, n. 165.

(18) Attuale Tilos.

(19) Oggi, Palamut ad.

(20) KRETSCHMER, *Die italienischen Portolane des Mittelalters*, Berlin 1909, p. 328, n. 165.

(21) KRETSCHMER (ibid. p. 655) la identifica con Theangela (odierna Etrim, ad est di Bodrum verso Karaova); «ixola» significherà in seguito anche penisola.

(22) Kos.

(23) Odierna Datça, già detta anche Stadea, Statia, Statea; cfr. W. TOMASCHEK, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter, Sitzungsb. d. Kais. Ak. der Wiss.*, phil-hist. Cl., 124 (1891), p. 40.

(24) Attualmente, Simi.

greco e sono mia 40. Da standia a chastel marmara quarta de grcgo ver la tramontana e sononi de chamin mia 30»([25]).

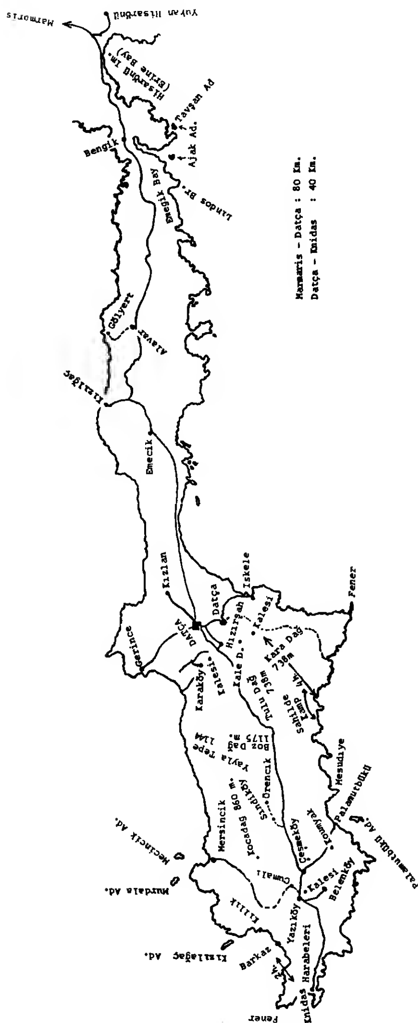
La chiesa di Kyr-Vassili

Nel venire da Marmaris, seguendo la strada asfaltata, pochi Km. dopo il bivio verso Hisarönu, dove l'antica Erine è da situarsi, e prima di arrivare a Bengik, v'è sulla sinistra la località che Maiuri chiamò Kyr-Vassili. Questa baia appartiene al grande golfo di Hisarönu e si può raggiungere con un sentiero che scende a mare. L'archeologo italiano Maiuri vi trovò la chiesa bizantina, che ai suoi occhi apparve una delle più grandi dell'intero Chersoneso rodio([26]). La chiesa la si può datare verso la fine del V secolo e le parti aggiunte successivamente non sono più recenti del secolo VI. Benché di considerevoli dimensioni (24 m. per 15 m.) la basilica è artisticamente inferiore ad altre chiese che sono in Cnido e mostra strette somiglianze, per la tecnica di costruzione, come anche per la pianta, con la basilica di Myndos([27]). In quest'ultima i vani laterali ad est sono certamente più profondi dell'abside, ma sono racchiusi da un unico muro perimetrale, che si irrobustisce estremamente negli angoli orientali nord e sud. L'abbondante materiale di riporto, preso dal marmo delle vicine rovine della classica Myndos (tecnica usata largamente nelle chiese di Cnido) è impiegato, fino ad un'altezza di circa due metri, lungo tutta la fascia orientale della chiesa. Nella chiesa di Kyr Vassili le caratteristiche degli aggetti della porta meridionale, come del nartece, si ritrovano inoltre non lontano dalla stessa Myndos, nell'isola di Tavşan, al nord di Gölköy. Infatti, nella basilica di Tavşan, che è stata in uso più a lungo di quelle di Myndos e di Kyr-Vassili, si danno le stesse variazioni nella porta e nel nartece.

([25]) Kretschmer, *Die italienischen Portulane des Mittelalters*, Berlin 1909, pp. 522-3, n. 249-250. Cfr. anche il «Periplo di Skylax di Carijanda» in A. Baschmakoff, *La Synthèse des Périples Pontiques*, Paris 1948, p. 74, n. 99.

([26]) Maiuri, *Viaggio di esplorazione in Caria*, (art. già cit. alla ns. nota 13) pp. 406-7.

([27]) Bean, *Kleinasien*, pag. 126 (anche *Annual Brit. Sch. Athens* 50 (1955), p. 110) dedica una sola riga alla chiesa. C. Foss si è interessato agli insediamenti bizantini della penisola di Bodrum. (C. Foss, *Medieval Sites on the Halicarnassus Peninsula*, è in stampa).


Marmaris
Yukarı Hisarönü
Hisarönü Im.
(Erine Bay)
Tavşan Ad
Ajak Ad.
Bengik
Emegik Bay
Lindos Br.
Marmaris - Datça : 80 Km.
Datça - Knidas : 40 Km.
Gölyert
Alavar
Kızlağaç
Emecik
Kızlan
Iskele
Fener
Datça
DATÇA
Hızırşah
Kalesi
Gerince
Kale D.
Kara Dağ
738m
Karaköy
Kalesi
Tulu Dağ
738m
Sahilde
Kamp
Yayla Tepe 1144
Boz Dağ
1175 m.
Mesudiye
Palamutbükü
Örencik
Kocadag 860 m.
Mersincik
Mersincik Ad.
Çeşmeköy
Palamutbükü Ad.
Cumalı
Murdala Ad.
Kalesi
Belenköy
Yazıköy
Knidas Harabeleri
Barkaz
Kızılağaç Ad.
Fener

La zona antistante al nartece della chiesa di Kyr Vassili è occupata in parte dalla sorgente; in Tavşan, circa nella stessa situazione, abbiamo una enorme cisterna sotterranea con canalizzazioni all'aperto. Questi dati lasciano supporre che le aggiunte alla porta sud e al nartece siano probabilmente connesse alla disponibilità della superficie o a requisiti di carattere liturgico. La chiesa segnalata da Maiuri è molto vicina all'istmo di Bengik, cioè all'iniziale curva di ingresso nella penisola. Se si tiene conto della presenza di molte altre chiese in Cnido e insieme della importanza che questa chiesa aveva nel territorio, si può credere che fosse sotto la giurisdizione del vescovo cnidio. Si pensa, tuttavia, che la chiesa non abbia avuto lunga vita, ma abbia subito tutte le traversie storiche della penisola, con un definitivo declino nel VII-VIII secolo([28]).

Il vescovo di Cnido

Andando verso l'interno si constata purtroppo la sparizione di rovine che erano state segnalate trenta anni fà. Il tratto costiero che corre a sud fra Emecik e Datça, è divenuto importante zona turistica, con il risultato che vari monumenti sono più difficili da studiare. A sud-ovest di Emecik doveva trovarsi una fortificazione medioevale e fra i reperti minori Bean([29]) notò una lampada con il simbolo cristiano



Lo spazio alto a destra può essere completato portando a termine la *X* ed aggiungendo la *C*. La sezione superiore dà senso al monogramma, che si rinviene anche altrove([30]). Due iscrizioni cristiane

([28]) J. M. Cook, *Cnidian Peraea and Spartan Coin, Journal of Hellenistic Studies* 81 (1961), pp. 62, 65-6; Id., *The Sanctuary of Hemithea at Kastabos*, Cambridge 1966, p. 7. Nella *Admiralty Chart* (1839, n. 1604) vicino al delta dell'Erkis Cay sono evidenziate rovine e sorgenti. Verso Hisarönü, a sud-est, v'è una fortezza bizantina. Nella prima piccola baia, a sud della fortezza, c'era una chiesa. Non l'unica, comunque della località.

([29]) G. E. Bean and J. M. Cook, *The Cnidia, Annual of the Br. Sch. at Athens* 47 (1952) pp. 171-172. Appare nella *Admiralty Chart* del 1839.

([30]) Nell'ottagono a nord della chiesa a Dereagz (fine IX-inizio X sec.) ce

sono state trovate e pubblicate dal Bean. Nella prima in Çeşmeköy([31]) si legge: .... ΤΩΝΑΓΑΤΩΝΤΑΓΑΡΣΑΕΚΓ..........! ΕΥΧΑΡΙΣΤ..... e non fu capita dal Bean. L. Robert dette in seguito la esatta lettura dell'iscrizione: τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοι εὐχαριστ[οῦντες]([32]). Il Robert comunque si limitò alla correzione di Bean, senza dare il contesto della citazione. Essa appare nelle due classiche anafore bizantine, di S. Giovanni Crisostomo e di S. Basilio([33]). Accanto a questo uso anaforico, tale azione di grazie si ripete ancora due volte nel corso dell'eucologio bizantino: nella preghiera per le primizie([34]) ed in quella della posa della prima pietra nella costruzione di una chiesa([35]). La seconda iscrizione([36]) è a Tekir (Cnido): riporta due versetti del Ps. 120.

Ma prima di inoltrarci nella descrizione, conviene fare alcune considerazioni preliminari. Ancora una volta riaffiora il problema delle città bizantine nel basso medioevo, a proposito delle quali le cronache sono purtroppo mute. Bisogna rifarsi dunque alle fonti ecclesiastiche, alle *Notitiae Episcopatuum* e ai concili. Cnido, come sede episcopale, ha varie testimonianze nelle *Notitiae*([37]), ma riman-

---

n'è uno simile. Cfr. J. MORGENSTERN, *The Byzantine Church at Dereagz and its Decoration* (= Istambuler Mitteilungen B. 29), Tübingen 1983, p. 128.

([31]) *Ib.*, p. 199 n. 45.

([32]) *Revue d'Études Grecques*, 67 (1954), Bull. Épigr., p. 167. Per altri esempi della stessa formula: Bull. Épigr. 1953 p. 218; 1951 p. 208.

([33]) Il più antico documento è il *Barberini gr. 336*. Il passo dell'anafora del Crisostomo è al f. 63. Vedi A. STRITTMATTER, *The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar, Ephemerides Lit.* 47 (1933), p. 340 n. 37; A. HÄNGGI-I. PAHL, *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968, p. 226. Per Basilio il manoscritto presenta una lacuna nella parte centrale della anafora. Il *Gb VII* testimonia la lezione. Vedi G. PASSARELLI, *L'Eucologio Cryptense* Γ.β. VII, (ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ 36), Salonicco 1982, p. 162, n. 291; HÄNGGI-PAHL, op. cit. p. 236. L'anafora comunque non ha εὐχαριστοῦντες ma προσφέρουτες; εὐχαριστοῦμεν viene subito dopo.

([34]) *Barber. gr. 336*, f. 374 (STRITTMATTER, art. già citato, p. 356, n. 208); J. Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730², p. 522. Omette εὐχαρ. e legge προσφέρειν σοι.

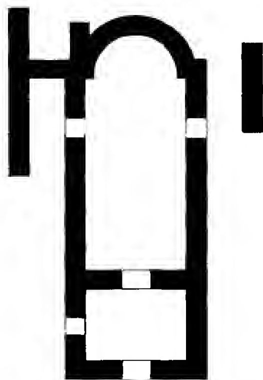
([35]) Ib., f. 293 (STRITTMATTER, art. cit. alla ns. nota 33) p. 352 n. 161; GOAR p. 485. Omette εὐχαρ e legge Προσκομίζοντας.

([36]) G. E. BEAN and J. M. COOK, *The Cnidia, Annual of the Br. Sch. at Athens* 47 (1952) p. 201, n. 59. Si usava apporre lo stesso testo (Ps. 120, 7-8) sullo stipite superiore della porta.

([37]) G. PARTHEY, *Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae Episcopatuum*, Amsterdam 1967 (= Berlin 1866): *Not.* I, 344 (al XXV posto nella lista, dopo

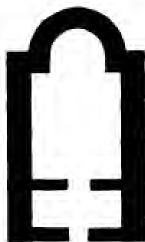


Pianta 1 - Chiesa di Cnido.





Pianta 2 - Chiesa di Kalé Datça.



Pianta 3 - Chiesa della baia a est di Mesudiye.



gono interrogativi nelle sottoscrizioni dei concili. Né dall'una né dall'altra fonte ci è dato sapere quando la città diveniva sede espiscopale. Sappiamo che il vescovo cnidio Giovanni pose la sua firma al concilio di Calcedonia(38) e fu presente anche quando si indirizzò la lettera all'imperatore Leone(39). Conosciamo il vescovo Evagrio, che fu presente a Constantinopoli nel 553(40). L'ultimo vescovo documentato è Stauracius, che firmò al secondo concilio di Nicea, col titolo di ἐπίσκοπος Σταδείας(41). Da questa succinta lista appaiono evidenti due fatti: il primo è la mancanza della firma del vescovo di Cnido al Trullano del 681; il secondo è l'attestata esistenza di un vescovo di Stadia. Spratt identificò erroneamente l'antica Akanthos con la odierna Datça, facendo in ciò scuola. Si deve, in seguito, soprattutto a N. D. Chariaras la chiarificazione dell'equivoco, assegnando a Datça il suo antico nome(42). Si può, allora, supporre l'emergere di questa località nella seconda metà dell'ottavo secolo, con relativa funzione centralizzante rispetto all'intero territorio, e

Stauropolis); *Not.* III, 299 (XXIV); *Not.* VIII, 396 (XXIV); *Not.* IX, 306 (XXVI); *Not.* X, 413 (XXIII); *Not.* XIII, 263 (XXI). Nella lista di Hieroclis 687, 12. Nella *Basilii Notitia* (H. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio Orbis Romani*, Lipsiae 1890) n. 344 (XXIII) e nella *Nova Tactica*, n. 1468 (XXII). In H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentliche Texte der Notitiae episcopatuum, Abhand. der Phil-philol. Cl. der kö. bay. Akad. der Wiss.*, XXI, Bd, München 1901, *Not.* I, 313 (XXIV); *Not.* II, 336 (XXII).

(38) Mansi, VI, 576C, 948E, 1093B. Vedi anche M. le Quien, *Oriens Christianus*, I, Paris 1740, p. 918; R. Janin, *Cnide, DHGE*, XIII Paris 1956, c. 179.

(39) Mansi, VII, 433B.

(40) Mansi, IX, 117B, 194B, 395A; Cfr. Le Quien, ib., Janin, ib.

(41) Mansi, XII, 998C, 1106D; Le Quien ib., Janin ib.; W. Tomaschex, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter, Sitzungsb. d. kais. Ak. der Wiss.*, phil-hist. C., 124. (1981), pag. 40; L. Buechner, *Σταδία*, Pauly-Wissowa, VI, Stuttgart 1929, c.

(42) In *'Επιγραφαὶ Κνιδίας Χερσονήσου*, *Bulletin de Correspondence Hellénistique*, 36 (1912), p. 529. Vedi anche *Bulletin de Correspondance Hellénistique* 34 (1910) pp. 425-8, n. 5, 6, 7 in Τάτσας. Cfr. F. W. Hasluck, *Datcha — Stadia — Halikarnassos, Ann. Br. Sch. at Ath.*, XVIII (1911-2), pp. 211-2. Stadia è citata da Giorgio Akrop. (ed. di Bonn, 49[14-5]) a proposito di Giovanni III Dukas (an. 1233) e da Pachymeres, sotto i Turchi (ed. di Bonn I, 311: Στάδια; 220: Σταδιοτραχίαν). W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, London 1890 (Suppl. Papers, IV, of the Royal Geog. Soc.), p. 424. L'autore ipotizza quì la identificazione di Stadia con il toponimo Δετάβων o Μετάβων delle *Notitiae*.

conseguente declino della antica Cnido([43]). Se infatti si deve dar peso alle prove archeologiche, solo una moneta del tempo di Foca, datata al 607-8, e due del tempo di Eraclio, 613-616, sono venute alla luce sul fianco nord del tempio di *Dionysos-Byzantine Church* «C»([44]). L'ostentata presenza di numerose chiese in Cnido non prova ancora il contrario. Si sa infatti di altri casi simili ove parecchie chiese sono raggruppate in un unico luogo, benché la vita del villaggio o della città sembri essersi arrestata al VII secolo([45]). Con altrettanta circospezione bisogna considerare la presenza del nome nelle liste episcopali. Che una città conservasse l'attribuzione di episcopale non comportava immediatamente che il vescovo continuasse a risiedervi.

Se al Trullano non si ha la prova della presenza del vescovo di Cnido, è proprio dagli atti canonici di questo concilio che ci vengono interessanti informazioni sulla prassi ecclesiastica degli ultimi tre quarti del VII secolo. Il canone VIII ricorda il dovere di indire il sinodo nell'eparchia, di solito due volte all'anno; ma «ἐπειδὴ δὲ διά τε τὰς τῶν βαρβάρων ἐπιδρομάς, διά τε προσπιπτούσας ἑτέρας αἰτίας, ἀδυνάτως οἱ τῶν ἐκκλησιῶν πρόεδροι ἔχουσι δὶς τοῦ ἔτους τὰς συνόδους ποεῖσθαι, ...» Si permette allora di riunirlo anche solo una volta l'anno([46]). Certi κληρικοί (inclusi i vescovi) abbandonano le rispettive chiese e si rifugiano in altre. Il can. XVIII li invita a ritornare una volta cessato il pericolo([47]). Il can. XXXVII ritorna sull'argomento, con un supplemento di informazione.

([43]) Il tema della «città» nel basso medio evo è stato discusso da G. Ostrogorsky, *Byzantine Cities in the Early Middle Ages*, DOP XIII (1959), pp. 45-66. Vedi anche Ch. Bouras, *City and Village: Urban Design and Architecture, Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31/1 (= XVI. Intern. Byz-Kongress, Akten I/2) (1981) pp. 611-653; C. Foss, *Archaelogy and the «Twenty Cities» of Byzantine Asia*, in *American journal of Archeology* 81 (1977), pp. 469-486.

([44]) I. C. Love, *American journal of Archaelogy* 76 (1972) 397.

([45]) Nella vicina Licia ad Arıf, sotto Arykanda (R. M. Harrison-G. R. J. Lawson, *An early Byzantine town at Arıf in Lycia, Yayla*, Second Report of the Northern Soc. for Anat. Arch. 1979, pp. 13-17); nell'isola di Kekova (R. M. Harrison, *Churches and Chapels of Central Lycia, Anat. Stud.* XIII (1963), p. 144; l'autore ha pubblicato sulla grande chiesa nella «dersame»). In Cilicia vi sono casi simili (vedi S. Eyice in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32/1, p. 321). Altrove l'autore, con F. M-C. Nethercott, presenterà i casi di Syllion-Perge e di Loryma.

([46]) P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IVe-IXe s.)* (*FCCO* fasc. IX, t. 2) (1963) pag. 135.

([47]) Ioannou, ibid. pag. 149-150.

«Ἐπειδὴ κατὰ διαφόρους καιροὺς βαρβαρικαὶ γεγόνασιν ἔφοδοι καὶ πλεῖσται πόλεις ἐντεῦθεν ὑποχείριοι τοῖς ἀνόμοις κατέστησαν, ὡς ἐντεῦθεν μὴ δυνηθῆναι τὸν τῆς τοιαύτης πόλεως πρόεδρον μετὰ τὴν ἐπ' αὐτῷ χειροτονίαν τὸν οἰκεῖον θρόνον καταλαβεῖν καὶ ἐν ἀυτῷ ἱερατικῇ καταστάσει ἐνιδρυθῆναι ...»(48). A questi vescovi è concesso di risiedere e di esercitare altrove la loro funzione episcopale. Dal canone risulta che le invasioni erano frequenti e che parecchie «città» stavano già in mani ai barbari. Non si parla di distruzione della città, al contrario, la vita sembra continuasse anche sotto diverso padrone e tuttavia ciò rendeva impossibile la restaurazione del trono episcopale. Questa impossibilità di far ritorno alla città è da considerarsi sia all'interno che all'esterno dell'eparchia, come risulta dall'intero canone.

Ritornando alla penisola, il fatto che al concilio Trullano non ci sia la firma del vescovo cnidio suggerisce che qualcosa di improvviso e perturbante sia accaduto nella zona. Il vescovo per la sua ordinazione avrebbe dovuto recarsi ad Afrodisia, con un viaggio di circa 300 Km., metà dei quali da percorrersi lungo il mare. Si trattava di rischiosa avventura per ricevere l'autorità episcopale. Al secondo concilio niceno Stauracius appose la sua firma di vescovo della città di Stadia, come vedemmo, significando così un cambiamento già avvenuto. Stadia esisteva da tempo e se per l'occasione fosse stata «fondata» come nuova città non possiamo deciderlo(49). In base ai resti archeologici si potrebbe propendere per una risposta positiva. I resti infatti son posteriori al VI secolo ed appaiono dei secoli VIII-IX. Ciò non contrasta essenzialmente con quanto le *Notitiae Episcopatuum* ci riferiscono, soprattutto se consideriamo il conservatorismo

(48) Ibid., pag. 171. Il lettore non dimentichi il caso di Cipro, ben espresso nel c. XXXIX. Per capire tale canone è importante tener conto del can. XXXVIII, considerevole anche per quanto ci riguarda. Quel canone aggiorna il can. XVII di Calcedonia ed il suo titolo dice: «περὶ τοῦ ἐν τῇ καινισθήσει πόλει καὶ τὴν τῶν ἐκκλησιῶν τάξιν ἐπακολουθεῖν». (Ibid., pag. 172-3).

(49) Can XXXVIII del Trullano: η αὖθις καινισθείη. Come detto, il canone era importante per la questione di Cipro e fu redatto senza la clausola del can. XVII di Calcedonia. Il che ci orienta a leggervi la possibilità di creare nuove città, là dove le antiche periscono. La clausola del canone calcedonese non tocca il nostro caso, avendo il Trullano già risolto altrove la questione (ca. XXV).

di queste liste episcopali(50). Non può neppure farci eccessiva difficoltà il dover attribuire il titolo di città a Stadia, se ancora si pensi a ciò che tale titolo significasse allora o cosa si richiedesse ad un villaggio per acquisirlo(51). Il pericolo per Cnido venne dal mare e tagliò fuori questa ricca città dal suo commercio marittimo, devastando poi le terre coltivate. Stadia, al contrario, essendo ben protetta, come vedremo, riuscì ad assumere il rango di un discreto centro agricolo e portuale.

Yazīd Ibn Sufyān

Per raggiungere Cnido si percorre la strada che inizia asfaltata a Datça, ma continua dopo alcuni Km (dopo Hızırşah) in terra battuta. Sostanzialmente essa segue l'antico tracciato e diventa appena praticabile per un comune autoveicolo negli ultimi Km dopo Yazıköy.

I monumenti portati alla luce in Cnido vanno incontro all'abbandono. Mosaici che prima venivano tenuti ben coperti e protetti, sono ora fonte di *souvenirs* turistici, con la conseguenza che si perdono intere fasce di tessere. Fra le chiese ve n'è una molto grande, del V secolo, dalla forma basilicale a tre navate (v. pianta 1). Parte della zona ad oriente è stata scavata, portando alla luce lastre di marmo di varie dimensioni, su cui sono incisi graffiti arabi(52). Non sembrano iscrizioni, bensì graffiti, che appartengono all'epoca umayyade e hanno contenuto di carattere funerario. Una di queste lastre porta la seguente preghiera:

اللهم اغفر ليزيد ابن سفين

La presenza del nome di Yazīd nel graffito ci aiuta a datarlo con precisione(53) al VII secolo. Yazīd Ibn Sufyān fu il secondo calif-

(50) H-G. Beck, *Kirche und teologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, pag. 148.

(51) C. Foss, *Archaeology and the «Twenty Cities» of Byzantine Asia*, *American Journal of Archaeology* 81 (1977) 469-486, qui p. 470.

(52) I. C. Love, *American Journal of Archaeology* 76 (1972) p. 153, ol. 40 e fot. 20; fot. 2.

(53) «O dio Perdona Yazid, figlio di Sufyan (Ibn Sufyan)». Ringrazio il P. M. van Esbroek, Bollandista, per la sua lettura dell'epigrafe araba e per le informazioni datemi al riguardo.

fo della dinastia umayyade ed il suo regno dura il triennio 680-683. Figlio di Mu'āwiyah e nipote di Sufyān, sembra esser stato di natura meno battagliera di quella del padre, con preferenze per una vita più serena, fra la poesia, il vino, gli amici. Era certo nella sua villa a Dayr Murrān, con la sua nuova donna, la medinese Umm Kulṯūm, quando suo padre lo chiamò per la spedizione contro Constantinopoli (54). Se Yazīd nacque nell'anno 25 dell'Egira, anno in cui Mu'āwiyah ricevette il governo di tutta la Siria (55), le invasioni nel territorio bizantino iniziarono prima, sotto il califfato di 'Umar I (56), nell'anno 20 dell'Egira. Razzie sono da chiamarsi queste annuali escursioni che arrecavano soprattutto la desolazione e l'abbandono di molte terre coltivate, più che la conquista di città logisticamente importanti. Tuttavia se le fonti ci danno un annuale resoconto delle

(54) Si vedano in proposito gli studi di H. Lammens, *Etudes sur le règne du Calife Omaiyade Mo'awia Ier, Mélanges de l'Univ. de Saint Joseph de Beirut*, 1 (1906), pp. 1-108; 2 (1907), pp. 1-172; *La jeunesse du calife Yazīd Ier*, ibid. 3 (1908), pp. 145-311; *Le Califat de Yazīd Ier*, ibid. 4 (1910) pp. 233-312, ove sono presentate le relazioni dei due califfi coi cristiani; ibid. 6 (1913), pp. 401-492; ibid. 7 (1914), pp. 211-226. Cfr. M. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende, Journal Asiatique* 208 (1926), pp. 67 e ss. Per le relazioni commerciali e diplomatiche bizantino-arabe: L. Caetani, *Annuali dell'Islam* VII, Milano 1914, pp. 171-172; A. A. Vasiliev, *Byzantium and Islam*, in *Byzantium*, ed. da N. H. Baynes-L. B. Moss, Oxford 1949, pp. 317-319; M. Canard, *Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes*, DOP 18 (1964), pp. 35-56; sulla dinastia umayade: C. H. Becker, *The Expansion of the Saracens*, in *Cambr. Med. Hist.* II (1913), pp. 329-364; P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London 1981[10], pp. 193 e ss.

(55) L. Caetani, *Annali dell'Islam* VII, Milano 1914, pag. 65 e ss.

(56) L. Caetani, *Annali dell'Islam*, IV, Milano 1911, pp. 218 e ss.; E. W. Brooks, *The Arabs in Asia Minor (641-750), from Arabic sources, Journal of Hellenistic Studies* 18 (1898), P. 183. Cfr. gli studi di J. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden, Nachrich. von der kön. Gesel. d. Wiss. zu Göttingen*, ph.-hist. K., H. 4. 1901 (public. 1902), pp. 414-447 e R.-J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber* (= Michel. Byz.-Monacensia 22), München 1976 (a pag. 61 la discussione sull'inizio delle invasioni, se nell'anno 19 o 20 dell'H, questione che nasce da Michele il Siriano (*Chronique de Michel le Syrien*, ed. J. B. Chabot, II, Paris 1901, pag. 431; Caetani, *Annali dell'Islam*, IV, Milano 1911, p. 164); H. Ahrweiler, *L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIIe-IXe siècle), Revue Historique* 227 (1962), pp. 1-32; A. N. Stratos, *Byzantium in the seventh century*, III, Amsterdam 1975.



Fig. 1 – Cnido. Veduta della chiesa verso est.



Fig. 2 – Cnido. Graffiti arabi nella chiesa.



Fig. 3 – Çeşmeköy. Kumyer, Bastione del muro a nord.



Fig. 4 – Fortezza sul Yardağ. Particolare delle mura verso sud.



Fig. 5 – Cisterna a monte del Karadağ.



Fig. 6 – Mesudiye, baia a est. La chiesetta vista da est.



Fig. 7 - Datça, atrio della scuola. Capitello.

razzie nell'entroterra, gli eventi costieri sembrano accadere più di rado[57].

Nel 649 (a.H. 28), forse nella primavera, si ha la prima spedizione navale contro Cipro con il tentativo contro Arados, sulla via del ritorno. La presa di Arados avviene l'anno dopo[58]. Nell'anno 32 H. (652-3) abbiamo una spedizione condotta personalmente da Mu'āwiyah verso gli stretti di Constantinopoli (Al-Qusṭanṭīniyya). A quel tempo le navi si costruivano ancora ad Alessandria d'Egitto. Questa spedizione risulta solo dalle fonti arabe ed in Sebeos, mentre è assente dalle fonti greche[59]. Queste ultime riferiscono, tuttavia, di una spedizione condotta dallo stesso califfo, tra la primavera e l'estate 654, per sottomettere l'isola di Rodi. Anche Cos cade e Creta viene saccheggiata[60]. Michele il Siro, attribuisce all'anno dei Greci 965 (dell'Egira 32-33) i fatti seguenti: «Abū al-A'war e il suo esercito discesero per mare e arrivarono fino all'isola di Cos. Abū al-A'war se ne impadronì per il tradimento del vescovo. Ne devastò e saccheggiò tutta la ricchezza; massacrò la popolazione, ne ridusse i superstiti in cattività e distrusse la cittadella». Seguono poi le razzie in Creta e in Rodi[61]. Questo testo sembra combinare le due tradizioni, aggiungendo di suo nuove particolarità. Anzitutto non viene nominato il califfo e la tradizione su Cos sembra ripetere l'accaduto di Arados nel 649. Resta indicativo il fatto che «discendevano» per mare e probabilmente egli allude agli stretti del nord. Si ritiene, comunque, che queste invasioni siano razzie e non occupazioni. Nel 655 abbia-

(57) La strategia marittima è stata studiata da H. Ahrweiler, *Byzance et la mer*, Paris 1966, pp. 18 e ss.; E. Eickhoff, *Seekrieg and Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650-1040)*, Berlin 1966, pp. 18-23; 81 e ss.

(58) L. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milano 1914, VII, pp. 222 e ss.; Theophanes, I, 525-5 (ed. Bonn); Cedrenus (ed. di Bonn) I, 755.

(59) L. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milano 1914, VII, p. 521; E. W. Brooks, *The Arabs in Asia Minor (641-750) from Arabic sources, Journal of Hellenistic Studies* 18 (1898) 184.

(60) Theophanes Chronogr. (ed. di Bonn) I, 527-8; Cedrenus (ed. di Bonn) 755 (XII anno di Costante); L. Caetani, *Chronographia Islamica*, II, Paris 1912, p. 339 situa il fatto nell'anno 32 H. Le navi vengono ora costruite anche in Siria, a Tripoli, con l'aiuto dei Greci del luogo.

(61) Michel le Syrien, II, 442-3; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milano 1914, VII, pag. 522; A. N. Stratos, *Byzantium in the seventh Century*, Amsterdam 1975, vol. III, p. 46.

mo la disastrosa battaglia di Phoenix, non sfruttata ulteriormente dagli Arabi, a causa delle loro lotte intestine[62]. Nel 664 si riferisce di una razzia per mare, compiuta da Busr b. Abī Arṭāt, ma la notizia resta alquanto vaga[63]. Nell'anno 49 dell'Egira (669) Yazīd è chiamato da Mu'āwiyah a sostenere l'esercito per via di terra, assieme a Ibn 'Abbās, Ibn 'Umar, Ibn al-Zubayr e Abū Ayyūb, mentre un altro Yazīd, il figlio di Šağarah, veniva per mare[64]. Trattando di questo periodo bisogna tener presente la confusione di date riguardo al grande attacco alla capitale; per il nostro intento, tuttavia, ci interessano i seguenti dati sicuri. Prima del grande concentramento di navi nel mar di Marmara, Muḥammad Abū al-Aṯār sverna con la sua flotta (672-673) a Smirne mentre altre due flotte restano ancorate in Cilicia e in Licia sotto il comando di 'Abdullāh Ibn Qays[65]. Nel 673 (dell'Egira 53) Ğunādah, figlio di Abū Umayya, è comandante in capo, nel corso di due conquiste: la prima riguarda Tarso, in Cilicia[66], e la seconda Rodi. Egli deve aver usato la flotta che era ancorata in Cilicia e non c'è bisogno di supporre per lui una quarta flotta. Obbedendo a Mu'āwiyah, il generale Ğunādah dirige la sua flotta verso il nord, Rodi (Rudus, Rudis). Al-Ṭabarī nella traduzione di Brooks, così si esprime:

> «... Rudus, an island in the sea, was taken; and its captor was Gunada, the son of Abu Umayya, the Azdi; and he settled the Moslems in

(62) Theophanes, *Chronographia* (ed. di Bonn), I, 528-530; CEDRENUS (ed. di Bonn), 755-6; MICHEL LE SYR. II, 445-6; L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, VII, pag. 92 e ss.; ID., *Chronographia islamica*, p. 439; A. N. STRATOS, *The Naval Engagement at Phoenix*, in *Charanis Studies, Essays in Hon. of P. Charanis*, ed. da A. E. LAIOU-THOMADAKIS, Rutgers Univ. Press. 1890, pp. 229-247.

(63) BROOKS, *The Arabs in Asia Minor from Arabic Sources, Journal of Hellenistic Studies* 18 (1898) 184 (a.H. 44): L. CAETANI, *Chronographia Islamica*, 439.

(64) THEOPHANES (ed. di Bonn) I, 536-7; BROOKS 186; *Chronographia islamica* 535; M. CANARD, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la legende, Journal Asiatique*, 208 (1926) 67 ss.

(65) THEOPHANES, *Chronographia*, (ed. di Bonn) I, 540 si parla di due flotte, mentre la terza sotto il comando di Chalé sopravverrebbe in seguito. Nell'anno successivo (p. 541) le flotte salgono verso la capitale. Comunque sia, né THEOPHANES né NICEPHOROS (*Breviarium*, ed. di Bonn pag. 36) parlano della spedizione di Ğunādah su Rodi.

(66) BROOKS, *The Arabs in Asia Minor from Arabic Sources, Journal of Hellenistic Studies* 18 (1898) 184.

it ... and they sowed seed and acquired flocks and herds in it, which they pastured all round it; and when men approached they took them into the fortress; and they had watchmen who gave them warnings of anyone upon the sea who wished to make war upon them, and they were on their guard against them. And they were the greatest annoyance to the Romans, and they attacked them on the sea and cut off their ships. And Mu'awiya supplied them plentifully with provisions and pay; and the enemy were afraid of them. And, when Mu'awiya was dead, Yazid, the son of Mu'awiya, removed them»(67).

Rodi, dunque, è occupata dai Musulmani fino all'avvento di Yazīd al califfato, cioè fino al 680, anno in cui la guarnigione dell'isola riceve l'ordine di ritirarsi(68). Rodi è in questo periodo un punto strategico e la preoccupazione di Mu'āwyah per la guarnigione appare ragionevole. Quasi certamente la mossa decisiva verso Cnido è intrapresa in quest'epoca, partendo da Rodi. Cnido diventa così una base a terra abbastanza sicura, senza il timore di un attacco bizantino da est, essendo la città tagliata dall'entroterra. A questo tempo, dunque, vanno fatti risalire i graffiti e resta spiegata l'assenza della firma episcopale al Trullano. La città deve essere stata occupata nuovamente dai Bizantini, dal momento che le lastre di marmo son state riutilizzate per pavimentare lo spazio del santuario nella basilica, e questo può essere accaduto dopo il 732, quando cioè le coste dell'Asia Minore vedono arrivare il primo stratega dei Cibirreoti, che badava anche alle isole vicine(69).

Ci sembra dunque che durante i regni di Leone III e di Costantino V, l'assetto della penisola prenda la sua definitiva configurazione. Il centro amministrativo ed ecclesiastico si sposta nel cuore della

(67) BROOKS, ib.; L. CAETANI, *Chronographia islamica* 576. Al-Baladhurī (BROOKS, *Journal of Hellenistic Studies*, XIX, 1899, pag. 33) data l'cvento nello stesso anno ed aggiunge: «... and, when Mu'awiya died, Yazid wrote to Gunada ordering him to destroy the fort and return. And Mu'awiya was continually changing the men stationed there; and Mugahid the son of Gabr stayed in it teaching the men the Kuran».

(68) Ǧunādah approda due volte a Rodi; nell'anno 59 dell'H. e nel 60. L. CAETANI, *Chronographia islamica*, 646, 654; BROOKS, *The Arabs in Asia Minor from Arabic Source, Journal of Hellenistic Studies* 18 (1898) 189.

(69) THEOPHANES, *Chronogr.* (ed. Bonn) I, 631. Cfr. G. OSTROGORSKY, *History of the Byzantine State*, Oxford 1980, pag. 158; *De Thematibus* (ed. A. PERTUSI, Città del Vaticano 1952), p. 149.

penisola, dove la terra è fertile, lasciandosi alle spalle la piana di Çeşmeköy che viene fortificata(70).

Da Datça a Knidas

Delle tre fortificazioni, che corrono da sud a nord, sul versante occidentale della piana collinosa, solo la prima a sud abbiamo potuto visitare. La fortezza a nord fu chiamata da Bean, «Saranda»(71) e non dà alcun adito ad arguire un ulteriore insediamento. La fortezza centrale, che sovrasta la strada che s'inoltra verso Cnido, fu visitata dal Newton(72). Le mura sono bene visibili dal nord, dal ponte antico della vecchia strada che si dirige a Cnido(73). La collina, molto alta e di arduo accesso da questo versante, sembra avere una spaziosa area terminale. Le mura a nord partono da sotto il cucuzzolo, come a rinforzare l'inizio della parete in declino. Sulla cima è visibile una piccola costruzione che manifesta una protuberanza ad est. Era forse una cappella. La fortezza è stata detta o genovese o turca. L'ultima fortezza della piana è chiamata Kumyer (Koumya, Kumialé) ed è circa a metà strada fra Çeşmeköy ed il villaggio marittimo di Palamut(74).

(70) Questa strategia risultava favorevole, vista la ottimale adattabilità del golfo a sud per l'ancoraggio. Vicino a Cnido, nella zona della Necropoli, C. T. Newton (*A History*, cf. *Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, and Branchidae*, London 1963, II, p. 474) vide una chiesa tra i cespugli. Infatti la basilica nella zona cimiteriale sembra essere anch'essa del V-VI sec. Lo stesso autore notò (II, pag. 520) altre rovine bizantine a Burgaz e Killik, cioè nella zona a nord-est di Cnido che ci fu proibito visitare. Bean afferma che in Barkaz «the remains, on a slight eminence above the sea, are of a mediaeval (or post- mediaeval) fort». G. E. Bean and J. M. Cook, *The Cnidia, Annual of the Br. Sch. at Athens* 47 (1952) 172-212, qui 183.

(71) G. E Bean and J. M. Cook, *The Cnidia, Annual of the Br. Sch. at Athens* 47 (1952) 181. Menzionata nella *Admiralty Chart* del 1839.

(72) C. T. Newton, *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, and Branchiadae*, London, 1963, II, p. 522. Bean la chiama «Assar Kalessi» (*The Cnidia*, p. 181). C'è nella *Admiralty Chart del* 1839.

(73) Maiuri, *Viaggio di esplorazione in Caria*, p. 397, cit. n. ns. nota 13).

(74) C. T. Newton, *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, and Branchidae*, London 1963, II, 524; Maiuri, *Viaggio di esplorazione in Caria*, p. 397 (cit. n. ns. nota 13); Bean, *The Cnidia*, pag. 181. Se ne fa men-

Seguendo il torrente, da Çeşmeköy si sale alla fortezza, lungo la parete rocciosa di nord-est. La dura asprezza di questo approccio lascia subito capire perché su questi lati siano state costruite dai Bizantini semplici mura difensive. Queste mura sono infatti larghe circa 70 cm. e si alternano con le asperità rocciose della cima. La pietra usata proviene soprattutto dai conci ellenistici reimpiegati in piccoli frammenti. La parte bizantina come tale si restringe verso il nord-est della congiunzione delle due vette della collina, a mo' di acropoli, e presenta a nord una grande porzione di muro antico, possente, che corre verso la sella di congiunzione ove sono più evidenti i grandi conci. Di quì infatti si scendeva a valle e pure qui c'era la porta bizantina di ingresso. Nella parte occidentale di questa piccola acropoli v'è una cisterna, situata proprio a ridosso delle mura. Al centro si nota, fra una gran confusione di massi spostati, una curva rialzata, absidale che guarda a sud, verso la baia di Palamutbükü. Sia Newton, che Maiuri, avevano individuato una chiesetta nella fortezza. Di certo questa curva di muratura, che pur si volge ad est, non appartiene ad una chiesa, vista la sua ampiezza sproporzionata rispetto all'intera superficie della fortezza. L'unico resto in piedi è una costruzione voltata, di sostegno, con due robuste mura, a sud e a nord, (il muro a nord fa parte del perimetro esterno della fortezza). S'incunea fra la roccia e vi furono usate pietre di diversa grandezza ([75]).

Prima di affrontare le rovine del circondario di Datça, conviene rilevare quanto segue. I due blocchi di difesa, quelli di Çeşmeköy e di Datça, corrono da nord a sud ed avanzano verso est. In altre parole il pericolo consisteva per essi nel lato sul mare e in quello della strada a ovest. Questo contesto induce a considerare le fortificazioni come punti di stazionamento e di segnalazione al tempo stesso, pur essendo adibite anche a rifugio, in caso di pericolo. Dalle loro superfici si deduce che la guarnigione non fosse generalmente numerosa; tale dato è corroborato anche dalle dimensioni delle cappelle. Nella piana di Çeşmeköy e di Yazıköy non si sono trovate rovine bizantine che facciano pensare ad un insediamento a valle,

zione nella *Admiralty Chart* del 1839. Maiuri da una buona descrizione della zona a sud (f. 4-5) e della porta, affermando pure che l'originaria fortezza non è anteriore al IV sec. a.C.

([75]) Alla scuola di Yazıköy appartengono i due reperti che gentilmente il direttore ci ha mostrato. Egli affermava che venivano da Cnido.

mentre lo fanno supporre resti archeologici a Datça e presso le due fortezze a sud(76). Un tale assetto rinforza la convinzione che il nuovo centro si sia spostato soprattutto verso est. Datça e Koumya Kalesi rivelano la stessa tecnica di costruzione, abbastanza semplice e funzionale, con l'impiego, dove si poteva, di materiale di riporto. Le fortezza, crediamo, vanno a porsi anch'esse tra la fine dell'VIII e la prima metà del IX secolo, il che forse sia pura rudimentalmente, preannunciava il sistema delle *chiusure*, le quali più tardi, nel IX e X secolo, avrebbero assunto un ruolo capitale nella struttura dei *temi*. Le fortezze, poste come sono a guardia di punti strategici, assumevano dunque la loro piena funzione nel sistema difensivo dell'entroterra(77).

L'attuale Datça è tutta volta a mare (Iskele) e, dove prima Maiuri notò antiche fortificazioni, oggi vi è un insediamento turistico. Il villaggio bizantino (al quale ne successe uno greco più ad ovest) si trova leggermente spostato verso l'interno, nella direzione di Hızırşah. Le due fortificazioni, che esamineremo, sovrastano le rovine da sud. Spratt e Maiuri visitarono le fortificazioni, ma non notarono l'insediamento a valle(78). Seguendo la strada sabbiosa che procede ad ovest verso Hızırşah, si incontra una grande chiesa che apparteneva al villaggio greco(79). Più oltre, di fronte alla Eski Cami abban-

(76) Abbiamo incontrato rovine vicino a Datça; tuttavia il sistema urbanistico anche qui si orienta verso il *Kastron*, e questo è dovuto anchc alla scarsità di popolazione ivi residente. Cfr. E. Kirsten, *Die byzantinische Stadt*, in *Berichte zum XI. Int. B.-Kongress*, München 1958, pp. (V) 1-48.

(77) Per le *chiusure* vedi: J. Ferluga, *Le Chiusure Bizantine in Asia Minore, Zbornik Radova* 16 (1975), pp. 9-23; J. F. Haldon — H. Kennedy, *The Arab-Byzantine frontier in the eighth and ninth centuries: military organisations and society in the Borderlands, Zbornik Radova* 19 (1980), pp. 79-116. Alle frontiere anatoliche è dedicato il volume *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia*, S. Mitchell, Ed., Oxford 1983.

(78) T. A. B. Spratt, *Remarks on the Dorian Peninsula and Gulf, with on the Temple of Latona there, Archaeologia* 49 (1886) p. 356; Spratt visitò la prima fortezza e non la seconda; Maiuri, viceversa, *Viaggio di esplorazione in Caria*, p. 402, n. 2. (citato nella ns. nota 13) visitò la seconda e non la prima. La *Admiralty Chart* del 1839, indica verso ovest un'altra fortezza, già ricordataci dagli abitanti di Hızırşah. Non l'abbiamo visitata. Nella scuola di Datça si trova, fra altri reperti lì depositati, un capitello in marmo. È materiale proveniente da Cnido.

(79) La chiesa ha una sola navata, senza nartece e un capitello incassato nel muro.

donata, si trovano, quasi del tutto ricoperte, varie rovine bizantine (80). Fra porzioni di mura che corrono fra la fitta vegetazione e resti di alzati, solo per un edificio si può intuire il tracciato. Esso appare di natura circolare, a quattro nicchie sugli assi delle perpendicolari. Pietre calcinate formano le mura dello spessore di 50-55 cm.

Sulla collina che sovrasta la moschea v'è la «Kalé Datça» (ben visibile dalla seconda fortezza). La collina non è molto ripida e la fortezza, dalla forma di triangolo irregolare, volge la punta a sud, verso la seconda fortificazione. Cattivo lo stato di conservazione, salvo semmai nella zona adiacente alla chiesa. Le mura, di uno spessore di 70-75 cm., son alzate con pietre calcinate, provenienti talvolta da grandi conci ellenistici. Dovevano esserci rovine antiche preesistenti, perché si notano, negli strati inferiori delle mura, imponenti riporti provenienti dai conci. Questo si nota soprattutto nella chiesa (v. pianta 2) e nelle camere ad essa adiacenti. Le mura della chiesetta hanno 70 cm. di spessore e la costruzione è a volta. Dall'entrata alla parete absidale ci sono 11.30 cm, con una larghezza di 3 m. Nell'abside non si trova traccia alcuna di affresco; nella zona ad est, dalle mura nord e sud si entra nelle stanze laterali, anch'esse a volta e di piccole dimensioni. Ad ovest, un piccolo nartece, lungo 2,30 m, conduce nella chiesa attraverso una sola porta. A nord dello stesso nartece v'è un'altra piccola entrata. Il vano a nord-est ha uno strato d'intonaco sulle mura, le quali sono a loro volta rinforzate. Sembra si tratti di una cisterna. Questo cucuzzolo cintato è chiamato oggi «Kalé Datça» ed i precedenti viaggiatori lo hanno detto, «Kalé». Appare attorniato da mura e dà l'idea della fortificazione, ma suggerisce anche altra ipotesi. Dal confronto con le altre fortezze, si nota che pur avendo a disposizione conci grandi di pietra, le mura perimetrali si mantengono in dimensioni inferiori a normali mura difensive, data anche la molto relativa altura della collina, che avrebbe richiesto una più robusta fortificazione. Le mura perimetrali (ad ovest 20 m.; massimo 25 m.) fanno pensare ad una superficie interna di ca. 400 m^2. Considerando l'estensione della chiesa coi suoi vani laterali, avremmo avuto poco più di 300 m^2 per la guarnigione. Se si pone questa fortificazione, così come è, fra la seconda fortezza ed il

(80) La fitta vegetazione ed il deplorevole stato dei resti hanno reso impossibile qualunque rilievo planimetrico.

villaggio a valle, le suddette considerazioni fanno dubitare sulla natura militare dell'insediamento. Ipoteticamente, propendiamo per vedervi un piccolo monastero, anche se fortificato.

La fortezza a sud sul Yarıkdag è molto grande. Segue la natura circolare del cucuzzoli ed ha un'estensione di ca. 2500 m². La si raggiunge facilmente da nord-ovest, dalla sella che si forma all'attacco con l'adiacente massiccio a ovest. Di quì si domina perfettamente, verso il sud, il porto di Datça. Lo spazio centrale è vuoto e senza traccia di fondazioni. Le mura ad ovest sono le più fortificate, irrobustite da grandi massi e pezzi di conci, tagliati irregolarmente. La fortezza doveva essere ellenistica e parte dei conci è stata abilmente reimpiegata per creare una torre di circa 7 m. di lato, a difesa della porta che stava pure da questa parte. Con l'inoltrarsi nella curva verso est, le mura diventano più sottili, anche perché si fa piú ripido il pendio. Le fortezze bizantine, in conclusione, hanno usato precedenti fortificazioni ellenistiche, portandole, dove si poteva, verso la zona più alta.

Un ultimo sguardo abbiamo dedicato alla parte sud-ovest di Datça (vedi carta), partendo dalla valle ad ovest del Yarıkdağ, costeggiando il Karadağ, scendendo a mare e lasciando a nord il Tuludağ. Da Sahilde Kamp, via mare, si raggiunge Mesudiye(81). Nella valle a sud del Karadağ, costeggiando il letto asciutto del torrente, si percorre un pezzo di strada antica. All'inizio della rudimentale pavimentazione, sulla destra è scavata una considerevole cisterna di muratura, bizantina. Raccoglieva l'acqua dal versante nord ed era ricoperta a cupola. Poco prima di scendere a mare, la quarta baia ad est di Mesudiye nasconde una piccola chiesa (v. pianta 3). La zona inferiore delle mura e la parte ad est sembra pure bizantina: la volta e la parte superiore delle mura è di altra mano. La cappella è piccola e

(81) C. T. Newton, *A History of Discoveries Halicarnassus, Cnidus and Branchidae*, London 1962, I, pl. 49, vide delle rovine bizantine a Mesudiye. Ora ci sono *campings* e piccoli hotels. La *Admiralty Chart* del 1839 chiama il braccio orientale, Mesudiye Kalabosh (Kato Georgios) e pone, nella baia di Palamut, Epano Giorgios. Il sentiero da noi seguito non è quello che scende più a sud, direttamente da Datça. Seguendo il nostro, tuttavia, si ha modo di vedere un villaggio greco, poi turco, abbandonato. La guida ci assicurava dell'esistenza di altre fortezze, verso il massiccio del Bozdağ, così come nella locanda di Hızırşah ho sentito dire che ve ne sono altre ancora nelle vicinanze di Karaköy.

probabilmente era di natura monastica (7 per 3 m). Un piccolo nartece, con una porta, dava accesso all'interno. È a volta e si accosta con il lato nord ad una parete di roccia che a tratti sembra essere stata tagliata.

La ricchezza del V e del VI secolo, così evidente nella città di Cnido, si è andata estinguendo verso l'ottavo. Il commercio per mare fu ostacolato dagli Arabi nel VII secolo e la coltivazione della terra ne ebbe a soffrire. Con l'instaurazione del *tema* navale sembra che il centro episcopale e commerciale si sia spostato nel cuore della penisola lasciandosi dietro un buon sistema di fortificazione. Se fino all'ottavo secolo si ha una discreta documentazione, corredata anche da prove archeologiche, i secoli seguenti ci lasciano alquanto all'oscuro sulla storia della stessa Stadia. Il suo porto continuò ad esser usato, come quello di Cnido, benché in sottordine, ma oltre non possiamo che avventurarci nella ipotesi. Una esplorazione della parte nord della penisola potrebbe, seguendo le vicende delle fortezze, apportare altri dati sulla presenza bizantina.

Campion Hall,
Oxford

Vincenzo RUGGIERI S.J.

OCP 52 (1986) 202-210

COMMENTARII BREVIORES

Il commento al Trisagio di Giovanni Bar Qūrsūs

In due manoscritti, rispettivamente della Vaticana e della Bodleiana, un breve commento al Trisagio è attribuito a Giovanni Bar Qūrsūs, vescovo di Tellā di Mawzelat. Il testo si trova nel f. 245v del codice *Vat. Syr. 159*(1) e nel f. 74, del codice bodleiano *Ox 142* (Marshall 101)(2).

Infatti, in ambedue i manoscritti, l'*incipit* menziona espressamente quale autore questo personaggio cui i biografi Elia(3) e Giovanni di Efeso(4) attribuiscono grande importanza per la storia postcalcedonese della Cristianità siro-occidentale. I vari manuali di letteratura siriaca accettano l'attribuzione senza metterla in dubbio: Baumstark(5) Barṣawma(6) Ortiz de Urbina(7) Abouna(8).

Tuttavia il testo è rimasto finora inedito.

Il commento al Trisagio e un canone di Bar Qūrsūs

Ci siamo pertanto decisi a publicarlo per vari motivi.

Prima di tutto per aggiungere al ricco *dossier* sul Trisagio anche questo

(1) «Iohannis, Cyriaci filii, Episcopi Telae, de Trisagio hymno». Stephanus Evodius Assemanus et Joseph Simonius Assemanus, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, Partis Iae t. III complectens codices syriacos, Romae 1759, p. 314, n. XIX.

(2) «Hymni cuius nomen Tersanctus expositio a Joanne Bar Cursus, Telae et Mosulis episcopo, conscripta». R. Payne Smith, *Catalogi Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Pars Sexta Codices syriacos carshunicos, mendaeos complectens, Oxonii 1864, col. 463-464 n. 20.

(3) *Vita Iohannis episcopi Tellae auctore Elia*, interpraetatus est E.W. Brooks, in: *Vitae Virorum apud monophysitas celeberrimorum*, CSCO 7, Syr. 7 (1907).

(4) *Life of John of Thella*, in: John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Syriac Text edited and translated by E. W. Brooks, PO XVIII, 4 (1924) 513-526.

(5) GSL, p. 174 e nota 6.

(6) Iġnātiyūs Afrām al-awwal Barṣawm, *K. al-lu'lu' al-manṯūr fī tārīḫ al-ʿulūm wa-l-ādāb al-suryaniyyah*, Alep 1956, pp. 295-296 e nota 1 di p. 296.

(7) Ignatius Ortiz de Urbina S.J., *Patrologia Syriaca*, Romae 1965², p. 163.

(8) Albīr Abūnā, *Ādāb al-luġah al-arāmiyyah*, Bayrūt 1970, p. 234, nota 6.

commento di autore non calcedonese importante, la cui vita si conclude entro la prima metà del secolo VI°(9).

Poi, perché di lui è già stato edito e tradotto, senza che nessuno ne abbia messo in dubbio l'autenticità, un canone sul Trisagio.

Infatti, tra i Canoni di Giovanni Bar Qūrsūs, editi una prima volta da Kuberczyk(10) e riediti e tradotti da Vööbus(11) se ne trova uno, il canone 18, che tratta precisamente del Trisagio:

ܕܬܡܢܬܥܣܪ. ܩܕܝܫ ܐܢܬ ܐܠܗܐ: ܩܕܝܫ ܐܢܬ ܚܝܠܬܢܐ.
ܩܕܝܫ ܐܢܬ ܠܐ ܡܝܘܬܐ. ܕܐܨܛܠܒܬ ܚܠܦܝܢ.
ܒܪܡܫܐ ܘܒܨܦܪܐ ܐܡܝܢܐܝܬ ܬܬܐܡܪ.
ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܝܢ ܗܕܐ ܕܣܪܦܐ ܐܝܬܝܗ̇. (12)

«[Canone] decimottavo: Santo sei tu o Dio. Santo sei tu o Forte. Santo sei tu o immortale, che sei stato crocifisso per noi, abbi pietà di noi. Al vespero e al mattino sempre si dica. Questo è poi l'inno dei serafini»(13).

Il paragone tra questo canone già edito e il breve commento inedito che pubblichiamo, rivela delle somiglianze tra i due testi di Bar Qūrsūs sullo stesso argomento. Ambedue hanno, come è tipico dei Siro-occidentali, la formulazione in seconda persona, «Santo sei tu»; l'aggiunta, «che sei stato crocifisso per noi», cui consegue l'indirizzo alla seconda persona della Trinità e, infine, l'allusione ai serafini, in conformità alla citazione di Isaia. Di nuovo e di diverso, nel testo che pubblichiamo per la prima volta, c'è, oltre qualche riga di esegesi, l'esplicita distinzione tra il «Santo, santo santo!» e il «Santo sei tu» cioè tra il Tersanctus e il Trisagio.

Paragone tra Bar Qūrsūs e altri autori siro-occidentali

Ma un altro motivo ci convince a pubblicare il testo. Oltre che con uno scritto dello stesso Bar Qūrsūs, la pubblicazione del commento al Trisagio di questo famoso personaggio non calcedonese può rendere accessibile un para-

(9) Bar Qūrsūs morì nel 538 in prigionia, venerato dalla sua Chiesa come martire della fede. Cfr. Assemani BO II 54.

(10) *Canones Iohannis Bar Cursus, Tellae Mauzlatae Episcopi*, e codicibus syriacis parisino et quattuor londiniensibus editi. Dissertatio inauguralis quam ... publice defendet Carolus Kuberczyk, Lipsiae 1901.

(11) *The Canons of Jōḥannāh Bar Qursos*, in *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Edited by Arthur Vööbus, CSCO 367, Syr. 161 (1975) 145-156; Translated by A. Vööbus, CSCO 367, Syr. 162 (1975) 142-151.

(12) *The Canons of Jōḥannāh Bar Qursos*, in *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Ed. by A. Vööbus, CSCO 367, Syr. 162 (1975) p. 154.

(13) *The canons of H Jōḥannāh Bar Qursos*, in *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Translated by A. Vööbus, CSCO 367, Syr. 162 (1975) p. 149.

gone con i commenti che altri autori della stessa Cristianità hanno fatto al Trisagio.

Filosseno di Mabbug, per esempio, altro importante personaggio siro-occidentale, fa ripetute allusioni al Trisagio nei suoi scritti(14).

A paragone di quanto Filosseno scrive sul Trisagio, il commento di Bar Qūrsūs è meno polemico. Infatti Filosseno (+ 523), che è morto una quindicina di anni prima di Bar Qūrsūs (+ 538), ha partecipato vivamente alle controversie del 482 sul Trisagio, non solo per giustificare con il suo vigore teologico l'aggiunta, «che per noi sei stato crocifisso», ma anche per escluderne le due parole, «Cristo re» che qualcuno pretendeva applicarvi(15). Il testo di Bar Qūrsūs, che nel 482 era appena nato, appare più distaccato e quindi emotivamente più lontano da quelle polemiche.

Lo troviamo più simile al commento al Trisagio di altro autore dell'opposizione a Calcedonia, cioè di Severo di Antiochia. Delle omelie cattedrali di Severo, composte e pronunciate in greco negli anni del suo patriarcato, cioè tra il 512 e il 518 e conservate nella versione siriaca, una si può utilmente paragonare al commento di Bar Qūrsūs. È l'omelia CXXV, edita nel siriaco di Giacomo di Edessa e tradotta in francese da Maurice Brière(16).

Anche in Severo, come in Bar Qūrsūs, c'è la formulatione tipica «Santo sei tu». Anche Severo aggiunge «che sei stato crocifisso per noi» e giustifica teologicamente l'aggiunta. Nel suo testo, come in quello di Bar Qūrsūs viene affermata l'attribuzione cristologica del Trisagio. Ma in ambedue si ammette, con analogo ragionamento, una indiretta attribuzione trinitaria. Severo infatti asserisce che «la lode del Figlio è la lode del Padre e dello Spirito Santo»(17); quasi con le stesse parole di Bar Qūrsūs che dice, «E così quando il figlio è proclamato santo, il Padre e lo Spirito sono proclamati santi». Inoltre, la distinzione tra Sanctus e Trisagio è esplicita in ambedue i testi(18).

(14) Del Trisagio trattano i seguenti scritti di Filosseno: *Lettera dogmatica ai monaci* (ed. VASCHALDE); *Prima lettera ai monaci di Teleda* (ed. GUIDI); *Lettera agli Arzoniti* (perduta); *Lettera ai monaci di Amid* (ed. VÖÖBUS); *Contro Ḥabīb* (ed. BRIÈRE); *Prima lettera ai monaci di Bēth Gōgal* (ed. VASCHALDE); Una intera *memrah* andata perduta. Cfr. A. de HALLEUX, *Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963, 36, 189-201, 225-240; E. KLUM-BÖHMER, *Das Trishagion als Versöhnunsformel der Christenheit*, München-Wien 1979, 38-44.

(15) Lo scritto di Filosseno, *Prima lettera ai monaci di Teleda*, è databile agli anni del patriarcato di Calendio (482-484) proprio perché contiene allusioni polemiche all'inciso «Cristo re» che Calendio tentava aggiungere alla clausola «che per noi è stato crocifisso». Cfr. de HALLEUX, *Philoxène de Mabboq*, op. cit. 194 e nota 13.

(16) SÉVÈRE D'ANTHIOCHE, *Les Homiliae Cathedrales*. Traduction syriaque de Jacques d'Edesse, hom. 104-112; 119-125. Ed. M. BRIÈRE. PO t. XXV fasc. 4 (1943) 619-815; t. XXIX, fasc. 1, (1960) 1-262. Hom. *Sur le Trisagion*, t. XXIX, fasc. 1., 232-253.

(17) SÉVÈRE D'ANTIOCHE, Hom. *Sur le Trisagion*, PO XXIX, fasc. 1, syr. 244, 22; fr. 244, 25.

(18) «Infatti la parola santo, santo, santo il Signore degli eserciti, detta dai sera-

Anche Mosè bar Kepha, nella sua *Esposizione dei misteri*, ha scritto un commento al Trisagio([19]).

Un altro commento va sotto il nome di Dionigi Bar Ṣalībī([20]). L'edizione del commento di Bar Qūrsūs renderà facile il raffronto con i commenti al Trisagio composti da questi due autori non calcedonesi.

Reale estensione del commento di Bar Qūrsūs

L'importanza del paragone del breve testo di Bar Qūrsūs con altri commenti siro-occidentale del Trisagio non è sfuggita a chi lo ha trascritto nei due codici vaticano e bodleiano. Infatti, nei due manoscritti il commento di Bar Qūrsūs è seguito immediatamente da brani di un altro di questi commenti al Trisagio. Il che ha fatto attribuire erroneamente a Bar Qūrsūs anche il commento al Trisagio che nei due manoscritti segue immediatamente il suo. Anche noi stavamo incorrendo nello stesso errore e rischiavamo di editare il primo e il secondo come unico scritto di Bar Qūrsūs, quando uno di noi si è accorto che il secondo commento era già edito. Rimettendo a un articolo futuro la documentazione della scoperta, riteniamo che un ulteriore apporto di questa edizione è appunto quello di attribuire a Bar Qūrsūs la paternità del solo testo che l'*incipit* dei due manoscritti gli assegna.

Contenuto teologico e ortodossia

In tal modo ridimensionato il commento di Bar Qūrsūs si può ridurre a un modesto apporto. Ha la formulazione tipica in seconda persona dei Siro-occidentali, «Santo sei tu...» usando però subito dopo la terza persona, «perché diventò uomo...» e «perché rivestì corpo debole...». Ha evidentemente l'aggiunta «che sei stato crocifisso per noi...» di cui fornisce una giustificazione teologale. È cristologico, riferendo l'invocazione a Cristo. E tuttavia riconosce che tutta la Trinità è glorificata quando una delle Persone trinitarie è glorificata.

---

fini, ci è stata annunciata dal profeta Isaia quando ha avuto il dono di intenderla; ma la parola Santo Dio, santo forte, santo immortale, è stata aggiunta molto tempo dopo». SÉVÈRE D'ANTIOCHE, Hom. *Sur le Trisagion*, PO XXIX, fasc. 1, syr. 248, 11-14; fr. 249, 12-16.

([19]) *The Exposition of Moses Bār Kephā that is the Explanations of the Mysteries of the Oblation*, in *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses Bār Kēphā*: Together with the Syriac Anaphora of St. James and a document intitled The Book of Life, Texts and English Translation by R. H. CONNOLLY and H. W. CODRINGTON, London-Oxford 1913, Syr. 18-20; Engl. 26-29.

([20]) DIONYSIUS BAR ṢALĪBĪ, *Expositio Liturgiae*. Interpraetatus est H. LABOURT, CSCO 13, Sur. 13 (1903) *De Trisagio*, 43-45; CSCO 14, Syr. 14, pp. 15-18.

Il testo non cerca ricostruire una storia dettagliata del Trisagio, né descrive le fasi successive dello sviluppo di questo inno liturgico. Ne riferisce gli elementi al passo di Isaia 6,1-3, benché distingua accuratamente Trisagio e Sanctus.

Benché Edith Klum-Böhmer, nel suo studio sul Trisagio(21), non abbia preso in considerazione il commento di Bar Qūrsūs, esso rientrerebbe nei criteri che quest'Autrice applica per decidere della ortodossia di simili formule teologali, espresse appunto a proposito del Trisagio stesso.

Manoscritti

Il manoscritto vaticano, contenente il commento al Trisagio di Bar Qūrsūs, fa parte del codice *Vat. Syr. 159*, che era una volta il *Beroeensis I*. Al tempo della redazione del *Catalogus Bibl. Ap. Vat.*, compilato da Stefano Evodio e da Giuseppe Assemani, il codice, in scrittura siriaca ma con testi anche in lingua araba (*garšūnī*) contava 467 fogli. Ora ne ha 600, essendone stati aggiunti all'inizio 133. Il nostro testo, che al tempo della redazione del *Catalogus* era il XIX testo del codice, si trova nel f. 245v, che corrisponde al f. 112v dell'antica numerazione. Il *Catalogus* scrive erroneamente che il testo successivo del codice inizia al f. 113 dell'antica numerazione, cioè al f. 246r della numerazione attuale(22). In realtà, il testo successivo inizia nello stesso f. 112v, ovvero nell'attuale f. 245v, con questo *incipit*:

ܘܬܘܒ ܡܫܐܠܝܢ ܐܢܫܝܢ ܕܡܛܠܡܢܐ ܒܟܠܗܝܢ ܨܠܘܬܢ
ܒܫܘܪܝܗܝܢ ܘܒܫܘܠܡܗܝܢ ܩܕܝܫܬ ܐܠܗܐ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ.

«Inoltre, alcuni domandano perché diciamo all'inizio e alla fine di tutte le nostre preghiere, Santo sei tu o Dio».

I catalogatori hanno dunque ritenuto a torto che anche questa sezione fosse di Bar Qūrsūs e non la hanno distinta come dovevano dal brano precedente. Eppure, oltre ܘܬܘܒ c'è il cambio di colore dell'inchiostro e ci sono lettere un poco più grandi.

Anche nel codice Ox 142 (Marsh 101) della Bibliotheca Bodleiana le due sezioni si susseguono esattamente nella stessa maniera. Esse occupano uno solo dei numeri, il 20, della suddivisione del codice secondo Payne Smith c gli viene assegnato il f. 74, mentre non si specifica che un nuovo testo inco-

(21) R. Klum-Böhmer, *Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit*, München-Wien 1979.

(22) S. E. Assemanus et J. S. Assemanus, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, Partis Iae t. III complectens codices syriacos, Romae 1759, p. 314 n. XX.

mincia in f. 74v([23]). L'unico segno grafico che contrassegna l'inizio dell'altro testo consiste soltanto in due punti orizzontali e nella voce ܬܘܒ di stessa grafia.

Lo stesso codice che, sotto il nome di Marshall 101 era già stato descritto da Uri([24]) contiene 121 ff. dove sono trascritti in lettere siriache une trentina di testi (il catalogo dice 27) in siriaco e in garšūnī. Alla fine dell'ultima sezione c'è un kolophon privo del nome del copista e della data. La scrittura usata, serṭo, potrebbe anche risalire a prima del secolo XVII, epoca dell'altro manoscritto.

Il copista di Vat. Syr. 159, XIX

Gli Assemani scrivono che gran parte del cod. Vat. Syr. 159, dal f. 1 al f. 441, quindi anche del f. 112, attuale f. 245v, dove si trova il nostro testo, è stata trascritta dallo stesso copista, un certo Efrem, figlio di Giovanni, monaco, sacerdote, metropolita di Gargara([25]). Gli stessi autori arguiscono che tale copista appartenesse alla Chiesa anticalcedonese, dal fatto che in altro brano dello stesso codice, da lui copiato, egli chiami santo il giacobita Barṣawma([26]).

È probabile che tale copista sia quell'Efrem figlio di Giovanni, al-Wankī, vescovo di Gargara, che nel 1659 completò una copia del dizionario siriaco di Bar Bahlūl, conservata a Boston([27]). Di lui rimane uno scritto autobiografico([28]). Nato nel 1612 e morto nel 1675([29]) avrebbe copiato il nostro testo tra gli anni 1628-1640, date estreme dei kolophon firmati da lui nel codice Vat. Syr. 150([30]).

([23]) *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Pars VI a, Codices syriacos, carshunicos, mendaeos complectens. Confecit R. Payne Smith, Oxonii 1864, coll. 463-464.

([24]) *Bibliothecae Bodleianae Codicum manuscriptorum Orientalium*, videlicet Hebraicorum, Chaldaicorum, Syriacorum, Aethiopicorum, Arabicorum, Copticorum Catalogus... a Joanne Uri confectus, Oxonii 1787, n. LXXIX.

([25]) In quei fogli, che corrispondono agli attuali 134r-574r, lo stesso Efrem si nomina esplicitamente in 5 kolophon. S. E. Assemanus, et J. S. Assemanus, *Bibliothecae AP. Vat. Codicum Ms. Catalogus*, Partis I ae T. III complectens codices syriacos, Romae 1759: Cod. 159; I 312-313; XXXI 315; XLVII 316; LIV 316; LV 317.

([26]) «Hinc colligitur, Ephremum episcopum, huius codicis scriptorem secta fuisse Jacobitam, utpote qui inter sanctos impium Barsumam collocat, colitque» ibid. p. 317.

([27]) Iġnātiyūs Afrām Al-awwal Barṣawm, *Kitāb al-lu'lu' al-manṯūr fī tārīḫ al-ʿulūm wa-l-ādāb al-suryāniyyah*, Alep 1956, p. 45.

([28]) Ibid. p. 170.

([29]) Ibid, p. 614, n. 263.

([30]) S. E. Assemaus et J. S. Assemanus, *Bibliothecae Ap. Vat. Codicum Ms. Catalogus*, Partis Iae T. III complectens codiccs syriacos, Romae 1759, pp. 313, 316, 317.

Edizione

Potendo precisare con sufficiente approssimazione la data del manoscritto vaticano, scegliamo questo come manoscritto di base. Partendo dunque dal Vat. Syr. 159, che chiamiamo V, diamo il testo siriaco, notando nell'apparato critico le varianti del manoscritto della Bodleiana, Ox 142 (Marsh 101) che designiamo con la sigla B.

Sotto l'aspetto della tradizione manoscritta ci troviamo di fronte a due esemplari della stessa famiglia. Infatti le varianti sono di minima importanza e, in ambedue i casi, si verifica la coincidenza che il commento al Trisagio di Bar Qūrsūs è seguito immediatamente dallo stesso commento anonimo.

Per un più facile riscontro abbiamo suddiviso testo e traduzione in brevi paragrafi, dalla stessa numerazione.

[*Vat. Syr. 159*, f. 245ᵛ col. B ll. 23-48]

1 - ܬܘܒ ܒܝܕ ܒܘܕܪܫܗ ܕܡܪܝ(1) ܝܥܩܘܒ ܡܦܫܩܢܐ

2 - ܒܬܒܣܝܢ ܦܘܫܩܗ ܕܩܕܝܫܬ ܐܠܗܐ

3 - ܕܒܒܝܬ ܠܡܪܝ(2) ܘܫܢܝ ܒܪ ܩܘܪܣܘܣ(3)

4 - ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܬܠܠܬ(4) ܕܡܘܙܠܬ(5)

5 - ܩܕܝܫܬ ܐܠܗܐ

6 - ܩܕܝܫܬ ܚܝܠܬܢܐ

7 - ܩܕܝܫܬ ܠܐ ܡܝܘܬܐ

8 - ܕܐܨܛܠܒܬ ܚܠܦܝܢ

9 - ܐܬܪܚܡ ܥܠܝܢ

10 - ܐܡܝܢܐܝܬ ܐܬܐܡܪܝ(6) ܬܫܒܘܚܬܐ(7) ܗܕܐ ܕܣܪ̈ܦܐ ܩܕ̈ܝܫܐ

11 - ܩܕܝܫܬ ܐܠܗܐ

(1) B: ܕܡܪܝ̱ .
(2) V: bis ܠܡܪܝ .
(3) B: ܩܘܪ ܣܘܣ .
(4) B: ܕܬܠܠܐ .
(5) B: ܘܡܘܙܠܬ .
(6) V: ܐܬܐܡܪܝ .
(7) V et B: ܬܫܒܘ̄ .

ܗܘܝܘ (8) ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܘܟܬܪ ܐܠܗܐ
ܩܕܝܫܬ ܚܝܠܬܢܐ
ܗܘܝܘ (8) ܕܝܢ (9) ܕܠܒܫ ܦܓܪܐ ܡܚܝܠܐ
ܘܩܘܝ ܚܝܠܬܢܐ ܒܐܝܬܘܬܗ
ܩܕܝܫܬ ܠܐ ܡܝܘܬܐ
ܗܘܝܘ (8) ܕܡܝܬ ܒܒܣܪ
ܘܟܬܪ ܠܐ ܡܝܘܬܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ
ܕܐܨܛܠܒܬ ܚܠܦܝܢ
ܗܘܝܘ (8) ܒܪ ܐܠܗܐ ܐܨܛܠܒ ܚܠܦܝܢ ܒܒܣܪ
ܘܒܠܗܕܐ ܗܝ ܬܫܒܘܚܬܐ (10) ܩܕܝܫܬܐ ܠܬܠܬܗ ܩܢܘܡܝܢ
ܗܘܝܘ (8) ܠܘܬ ܒܪܐ ܘܒܠܚܘܕܘܗܝ (11) ܡܠܘܐ
ܘܐܡܪܬ ܕܐܒܐ ܡܫܬܒܚ
ܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܥܡܗ ܡܫܬܒܚܝܢ
ܘܐܡܪܬ ܕܒܪܐ ܡܬܩܕܫ
ܐܒܐ ܘܪܘܚܐ (12) ܥܡܗ ܡܬܩܕܫܝܢ
ܗܟܘܬ ܘܥܡ ܪܘܚܐ ܡܣܬܓܕ
ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܥܡܗ ܡܣܬܓܕܝܢ
ܘܐܫܥܝܐ ܠܒܪܐ ܚܙܐ ܥܠ ܟܘܪܣܝܐ ܒܕܡܘܬ ܒܪܢܫܐ
ܡܛܠ ܕܥܬܝܕ ܗܘܐ ܕܢܬܒܣܪ
ܘܣܪ̈ܦܐ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܩܥܝܢ ܗܘܘ
ܗܘܘ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܫܥܝܐ
ܘܠܘ ܩܕܝܫܬ
ܒܠܚܘܕ ܗܕܐ ܩܕܫ ܡܢ ܗܝ ܐܬܐܡܪ

(8) V et B: ܗ̄.
(9) B: ܟܕ.
(10) V et B: ܬܫܒ̄ܘ.
(11) V: ܘܒܠ̄.
(12) V: deletum est verbum ܪܘܚܐ.

1 - Pure, con l'aiuto di Nostro Signore Gesù Cristo,
2 - scriviamo la spiegazione del *Santo sei tu o Dio*,
3 - ad opera di Mar Giovanni Bar Qursūs,
4 - vescovo di Tella di Mawzelat.
5 - Santo sei tu o Dio,
6 - Santo sei tu o Forte,
7 - Santo sei tu o Immortale,
8 - che sei stato crocifisso per noi,
9 - abbi pietà di noi!
10 - Continuamente è detta questa dossologia dei santi Serafini.
11 - *Santo sei tu o Dio.*
12 - in quanto diventò uomo e rimase Dio.
13 - *Santo sei tu o Forte*,
14 - in quanto rivestí corpo debole
15 - e restò forte nella sua essenza.
16 - *Santo sei tu o Immortale*,
17 - ovvero che morí nella carne,
18 - ma rimase immortale come Dio.
19 - *Che sei stato crocifisso per noi*,
20 - Cioè il Figlio di Dio è stato crocifisso per noi nella carne.
21 - E perciò questa santa dossologia a lui innalziamo,
22 - cioè al Figlio, propriamente a lui, si eleva.
23 - Ma quando il Padre è glorificato,
24 - il Figlio e lo Spirito con lui sono glorificati.
25 - E quando il figlio è proclamato santo
26 - il Padre e lo Spirito con lui sono proclamati santi.
27 - Parimenti, quando è adorato lo Spirito
28 - il Padre e il Figlio sono adorati con lui.
29 - Isaia ha visto il Figlio sul trono, in figura di figlio d'uomo,
30 - perché si sarebbe incarnato.
31 - E i Serafini gridavano: Santo, santo, santo!
32 - Come disse Isaia. [Isa. 6,1-3]
33 - E non *Santo sei tu.*
34 - Perciò questo [Santo sei tu] è distinto da quello [Santo, santo, santo].

Vincenzo Poggi S.J.
Pont. Istituto Or.
p.za S. Maria Magg. 7, 00185 Roma

Mar Grigorios, Ḥannā Ibrāhīm, Métropolite
Archevêché Syro-Orthodoxe
Alep, Syrie

OCP 52 (1986) 211-213

Der griechische Text des Konstantinopler προσφωνητικὸν τῶν κατηχουμένων

In der Liturgie Konstantinopels waren bekanntlich öffentliche Aufrufe an die Gemeinde üblich, ihre ungetauften Angehörigen, die am nahenden Osterfest die Initiationssakramente empfangen sollten, rechtzeitig vor "Mittfasten" zur Kirche zu bringen, damit sie die erforderliche Taufvorbereitung erhielten (1). Die Einladung dazu erging jeweils am 2. Sonntag der Fastenzeit durch feierliche Verlesung des προσφωνητικὸν τῶν κατηχουμένων (2) nach dem Evangelium und wurde am 3. Sonntag durch einen letzten, gleichfalls formelhaften προκηρυκτικός (3) nach dem Trishagion ergänzt. Der Wortlaut der Aufrufe ist spärlich überliefert: beide wurden bisher nur ein einziges Mal nachgewiesen. Den zweiten Text enthält die von J. Mateos bearbeitete Handschrift Hieros. s. Crucis 40 (10./11 Jh.) (4). Die erste Formel fand A. Dmitrievskij im Kodex A 104 der jetzigen Sächsischen Landesbibliothek Dresden (11. Jh.), veröffentlichte aber nur eine russische Übertragung (5). Das Dresdener Manuskript ist heute amtlich als "zerstört" eingestuft, der griechische Text des προ-

(1) M. Arranz, *Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin: Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques* = Bibl. Eph. Lit. Subs. 14 (Roma 1978) 39; *ders.*, *Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*: OCP 50 (1984) 46-9.

(2) J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église.* Ms Sainte-Croix N° 40 Bd. 2 = OCA 166 (Roma 1963) 30; der Hierosolymitanus schreibt προφητικὸν; die vollständige Bezeichnung im Patmiac. 266 (*Dmitr* 1, 188), im Sinait. gr. 150 (ebd. 1, 187) und in dessen Schwesterhandschrift, die Archimandrit *Antonin Kapustin* analysierte (Древній канонаръ синайской библіотеки: TKDA 1874, 2, 495).

(3) *Mateos* a.O. 2, 38.

(4) Ebd. 2, 38, 7-14. Auf ein Parallelmanuskript, Sinait. gr. 548, weist J. Noret, *Un nouveau manuscrit important pour l'histoire du synaxaire*: AB 87 (1969) 90 hin mit der Anmerkung: "Les normes liturgiques, elles, sont nettement moins développées".

(5) A. Dmitrievskij, Древнѣйшіе патріаршіе типиконы Святогробскій Іерусалимскій и Великой Константинопольской Церкви (Kiev 1907) 156.

σφωνητικὸν τῶν κατηχουμένων schien damit verloren(6). Als Ersatz bieten Mateos(7) und M. Arranz(8) das Formular nach dem Russischen.

Bereits Dmitrievskij hatte freilich auf die Existenz von Exzerpten hingewiesen, die der nachmalige Jerusalemer Patriarch Chysanthos Notaras († 1731) i.J. 1701 aus dem späteren Dresdensis A 104 gemacht hatte, als sich die Handschrift zeitweilig in Moskau befand(9). Seine Lesefrüchte, erhalten im Kodex Hieros. Metochion 441 (olim 23)(10), heute in Athen(11), liegen inzwischen sogar, wenngleich an entlegener Stelle, veröffentlicht vor(12). Die knappen Notizen können den Verlust des Originals bei weitem nicht ersetzen, nicht einmal merklich mindern. Sie sind dennoch wertvoll, weil sie das eine oder andere Mal ein Wort, eine Wendung oder einen Satz zitieren, die man in Dmitrievskijs Auszügen aus dem Dresdener Manuskript vergeblich sucht. Unter dem "Sondergut" findet sich zu unserem Glück der vollständige griechische Text des προσφωνητικὸν τῶν κατηχουμένων, den ich nach der Lesung des Konstantinopler Gelehrten M. Gedeon (1851-1943) wiedergebe(13):

Τέκνα μου ἀγαπητά, κύριοι, εἰδότες ὑμῶν τὸ περὶ τὴν ἐν Χριστῷ πίστιν γνήσιον καὶ ὅσον ἔχετε σέβας περὶ τὸ ἅγιον βάπτισμα, ἀναμιμνήσκοντες καὶ νῦν ὑμᾶς τῆς συνήθους ἀκολουθίας, παρακαλοῦμεν ἅπαντας, ὅσοι βούλεσθέ τινας τῶν προσηκόντων ὑμῖν ἐπὶ τὸ σωτήριον τῆς ἀναστάσεως τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀγαγεῖν βάπτισμα, ἐντεῦθεν ἤδη τούτους ταῖς ἁγιωτάταις ἐκκλησίαις προσαγάγετε, ὥστε φθᾶσαι προδιδαχθῆναι τοῦς κατηχουμένους τῆς θείας μυήσεως· τινὲς γὰρ περὶ τὸ ἅγιον προσερχόμενοι οὐδὲ[ν] φθάνουσι τῆς προσαγομένης αὐτοῖς διδασκαλίας μαθεῖν, καὶ συμβαίνει τούτοις τῆς μὲν χάριτος ἀξιοῦσθαι, μὴ εἰδέναι δὲ παντελῶς τά τῆς χάριτος. Ἕκαστος οὖν ὑμῶν, τοιοῦτον ἔχων παρ᾽ἑαυτῷ, προσαγαγέτω τοῦτον πρὸ τῆς μέσης τῶν νηστειῶν ἑβδομάδος· μετὰ γὰρ τὸ ταύτην παραδραμεῖν, οὐκ ἀνεξετάστως, οὐδὲ δίχα ἀνάγκης τινὸς κατεπειγούσης, τοὺς προσαγομένους ἐν τῇ ἐπιούσῃ ἀναστασίμῳ ἑορτῇ βαπτισθῆναι καταδεξόμεθα.

(6) Arranz, *Sacrements* a.O. 46.

(7) Mateos a.O. 2, 31-32 (französisch).

(8) Arranz, *Sacrements* a.O. 46f4 (russisch) u. 47 (französisch).

(9) Dmitrievskij a.O. 255f; unter Berufung auf Dmitrievskij bereits mitgeteilt von O. von Gebhardt, *Christian Friedrich Matthaei und seine Sammlung griechischer Handschriften: Centralblatt für das Bibliothekswesen* 15 (1898) 476.

(10) A. Papadopoulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη 4 (Petersburg 1899) 416-9.

(11) *La paléographie grecque et byzantine* = Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 559 (Paris 1977) 536.

(12) *M. I. G*[*edeon*], Ἐκλογαὶ ἐκ παλαιοῦ Τυπικοῦ: Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 33 (1913) 222-4. 231-2. .... Auf die Veröffentlichung weist hin J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* = Archives de l'Orient Chrétien 11 (Paris 1970) 47.

(13) Gedeon a.O. 223. Zu Person und Werk des Herausgebers s. Ch. G. Patrineles, Δημοσιεύματα Μανουὴλ Γεδεών (Athen 1974).

Dem historischen Dossier über die byzantinische Initiationsliturgie wurde hier kein gänzlich unbekanntes Blatt hinzugefügt; ein vermisstes Dokument der Forschung leichter zugänglich zu machen, schien mir jedoch die Zeilen wert.

F. J. Dölger-Institut
Universität Bonn

Heinzgerd BRAKMANN

OCP 52 (1986) 214-219

Nouveaux fragments de l'homéliaire Arabe de l'Ambrosienne

Le catalogue du Nouveau Fonds arabe sinaïtique publié par le Dr. Yiannis Meimaris, grâce notamment aux reproductions photographiques de bonne qualité qu'il nous donne, permet d'ores et déjà de faire d'importantes identifications de textes et de remembrer des manuscrits(1). Nous voudrions dans cette note en donner un exemple, en remembrant un célèbre parchemin sinaïtique du 10e siècle: l'homéliaire de l'Ambrosienne de Milan, étudié très en détail par Mgr J. M. Sauget(2).

Comme d'autres manuscrits sinaïtiques, celui-ci a été dépecé et vendu par petits lots à diverses bibliothèques d'Occident: Milan, Londres, Munich et Birmingham. Il y a une quinzaine d'années, Mgr Sauget a magistralement remembré ce qui restait de cet homéliaire, originairement composé de 96 pièces. Au total, 247 folios en avaient été retrouvés, sur plus de 369 dont se composait le codex initial. Il se répartissaient comme suit:

227 ff.: Milan, Ambrosienne X. 198 Sup.;
15 ff.: Londres, British Library Oriental 5019;
3 ff.: Munich, Bayerische Staatsbibliothek Arabe 1067;
2 ff.: Birmingham, Selly Oak Colleges, Chr. Arab. 180 (Add. 133).

A ces 247 folios nous pouvons aujourd'hui en ajouter 7, qui constituent le Sinaï arabe NF Pg 46.

L'écriture de ce manuscrit est extrêmement caractéristique et se distingue au premier coup d'œil de quelque autre manuscrit que ce soit. C'est un naskhi assez esthétique, du fait des nombreuses et larges boucles finales. Certaines lettres sont curieusement aiguës, ce qui déroute et peut causer des confusions de lecture. Jusqu'ici, aucune photo n'avait été publiée de ce manuscrit. On en trouvera désormais deux reproductions dans le catalogue de Meimaris: la pl. 44, qui reproduit deux pages (fol. copte 296v-297r); et la pl. 12 en cou-

(1) Cf. Yiannis MEIMARIS, *Katālūǧ al-maḫṭūṭāt al-'arabiyyah al-muktašafah ḥadīṯan bi-Dayr Sānt Kātarīn al-muqaddas bi-Ṭūr Sīnā'* (Athènes, The National Hellenic Research Foundation, 1985). Voir notre compte rendu de cet ouvrage dans le prochain fascicule de OCP. *Pg. 46* signifie «Parchemin N° 46».

(2) Cf. Joseph-Marie SAUGET, *L'homéliaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne*, in AB 88 (1970) 391-475. (Cité: SAUGET 1970).

leurs, qui reproduit une page, correspondant probablement au folio copte 301 verso(3).

Cependant, malgré l'absence de reproductions, l'identification de notre manuscrit avec celui de l'Ambrosienne ne fait aucun doute, grâce à l'étude très précise de Mgr Sauget. Notre manuscrit correspond au 37e quadernion du codex, et commence probablement 9 folios après le f. 227 du manuscrit de l'Ambrosienne(4). A partir des deux planches de Meimaris, nous avons pu identifier les troix nouvelles pièces de l'homéliaire, qui portent les numéros 73, 74 et 75, et correspondent parfaitement à ce qui est annoncé dans l'index du codex contenu dans le fragment de Londres et reproduit par Sauget(5).

A. HOMÉLIE ANONYME SUR L'ASCENSION

La 73e pièce était annoncée dans l'index comme une homélie anonyme sur l'Ascension: ميمر لبعض الآباء على صعود سيدنا الى السماء ، بعد القيامة بأربعين يوماً ·

La pl. 44 nous en donne la dernière page, dont voici le desinit:

وجعل حظنا مع المرضيين الذين لحسن أماناتهم (sic) وجميل أفعالهم استحقوا الملكوت الذي لا نهاية لغبطته · بشفاعة السيدة والدة الاله · آمين · قوبل وصح ·

Grâce à ce desinit, nous pouvons identifier cette homélie avec cinq autres témoins arabes: quatre anonymes et provenant d'Egypte, et le cinquième (originaire de Syrie) attribuant le texte à Théophile d'Alexandrie. Ce sont:

- Beyrouth BO 509 (Egypte 1739) 182r-187v(6);
- Cairo Musée Copte Théol. 395 (Egypte 1716) 29e pièce(7);

(3) Cette seconde planche n'est pas signalée dans MEIMARIS, p. 32 (N° 46).

(4) Voir la reconstitution des cahiers du codex donnée par SAUGET 1970, p. 405.

(5) Cf. SAUGET 1970, p. 410-420 (texte arabe et traduction latine), ici p. 414 et 419.

(6) Cf. Joseph-Marie SAUGET, *Une collection arabe d'homélies pour les Fêtes du Seigneur*, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, anno 371 (1974) 407-452, ici 448 (N° 26). (Cité: SAUGET 1974).

(7) Cf. Khalil SAMIR, *Un nouveau témoin de la «collection arabe d'homélies*

- Paris arabe 147 (Egypte 13e siècle) 67r-74r;
- Vatican arabe 82 (Egypte 13e siècle) 58r-66v (6);
- Vatican Borgia arabe 200 (syrien orth., 9e siècle) 192r-194r (attribué à Théophile d'Alexandrie).

Grâce à cette identification, nous pouvons indiquer l'incipit probable dc cette homélie, d'après le manuscrit de Paris, qui est celui qui offre le texte le plus proche du nôtre:

يا معاشر الأمم صفقوا بالأيادي ، لا لتحريك لعب ، ولا إلى إشارة هزوًا (sic) ، ولكن كمثل داود المحبوب من الله ٠ ومعه نسفق (sic) ونرتل للذي رفع جنسنا من الهوان إلى الكرامة ٠

B. HOMÉLIE DE BIŠR IBN AL-SIRRĪ POUR L'ASCENSION

La 74e homélie était ainsi annoncée dans l'index (8):

ميمر [..........] القس الدمشقي ، على صعود الرب الى السماء ٠

Le nouveau manuscrit nous fournit le nom de l'auteur, non lu par Mgr Sauget:

ميمر لبشر بن السري القس الدمشقي ، على صعود الرب الى السماء ٠

Il nous restitue surtout le texte de l'homélie, dont voici l'incipit (pl. 44):

إلى غرض هذا العيد ، يا اخوة ، كانت تجري صنوف سياسة المسيح محيينا ، التي أكملها بالجسد ٠

---

pour les fêtes du Seigneur», le codex Le Caire, Musée Copte, Théologie 395, in *Le Muséon* 89 (1976) 91-95, ici 94. (Cité: SAMIR 1976).

(8) SAUGET 1970, p. 414.

En voici le desinit (pl. 12 en couleurs):

ويدفع عنا آفات العدو ، وعاهات الجسد ، وفتن
النفس • ويقذف الصلح في العالم ، والهدوا (sic)
في البيعة • كي نقطع أعمارنا في أعمال البرّ
الذي تجعلنا أهلاً للصعود والسحابات الى السماء ،
لنكون معه في كل حين • امين •

وله ولأبيه وروح قدسه المجد والشكر والعظمة ،
إلى دهر الداهرين • امين • قوبل به وصح •

Ceci permet d'identifier notre homélie avec d'autres témoins arabes. Nous l'avons retrouvée dans quatre des cinq manuscrits mentionnés précédemment. Ici encore le Borgia attribue le texte à un Père de l'Eglise (en l'occurrence Basile de Césarée), tandis que les autres manuscrits le donnent anonymement. Voici ces témoins:

- Beyrouth BO 509 (Egypte 1739) 187v-195r(9);
- Le Caire Musée Copte Théol. 395 (Egypte 1716) 30e pièce(10);
- Vatican arabe 82 (Egypte 13e siècle) 66v-77v (9);
- Vatican Borgia arabe 200 (Syrien orth., 19e siècle) 189r-192r (attribué à Basile de Césarée).

Cette identification est particulièrement importante. Elle permet de restituer l'homélie à un auteur melkite arabe de Damas, qui fleurit vers 867, peu connu jusqu'ici(11). Nous avons identifié une autre homélie de lui, composée pour l'épiphanie(12). On comprend dès lors que ce texte n'ait aucun parallèle en grec ou en syriaque: il n'est pas patristique.

(9) Cf. SAUGET 1974, p. 448-449 (N° 27).

(10) Cf. SAMIR, (1976).

(11) Voir provisoirement: GCAL I, 151: 11-16; II, 79: 8-11; II, 108: 13-15; et surtout II, 158-159. Voir aussi Joseph NASRALLAH, *Deux versions Melchites partielles de la Bible du IXe et du Xe siècles*, in OC 64 (1980) 202-215, ici 203-206.

(12) Cf. Khalil SAMIR, *Michel évêque melkite de Damas au 9e siècle. A propos de Bišr Ibn al-Sirrī* (à paraître).

C. HOMÉLIE D'ATHANASE POUR LA PENTECÔTE

La 75e pièce de notre homéliaire était annoncée dans l'index comme une homélie de saint Athanase pour la fête de la Pentecôte[13]:

ميمر للقديس أثناسيوس بطريرك الإسكندرية ، في عيد العنصرة .

Ce titre correspond littéralement, à une petite différence près[14], au titre fourni par notre manuscrit. En voici l'incipit, d'après la pl. 12 en couleurs:

النعمة التي جددت اليوم الألسن ليس تتركني أجزع من فقر لساني .

Nous n'avons pu retrouver cette homélie en grec ou en syriaque. Peut-être correspond-elle au texte copte signalé dans CPG 2192.

En arabe, ce texte est attesté dans cinq autres manuscrits au moins:

- Beyrouth BO 509 (Egypte 1739) f. 205v-208v[15];
- Le Caire, Musée Copte, Théol. 395 (Egypte 1716) 33e pièce[16];
- Jérusalem, St Jacques arabe 8 (Jérusalem 1451) f. 204r-209r[17];
- Paris arabe 143 (ici Syrie déb. 14e siècle) f. 116v-122r[18];
- Vatican arabe 82 (Egypte fin 13e siècle) f. 93v-98r[15].

Une remarque importante: contrairement a ce que nous avions dans les deux pièces précédentes, où les attributions variaient d'un manuscrit à l'autre, ici les six manuscrits mentionnés, malgré la variété de leur provenance, s'accordent à attribuer ce texte à saint Athanase. Ce point mérite d'être pris en considération, même si nous n'avons trouvé pour le moment aucune attestation de notre homélie en grec ou en d'autres langues.

(13) Cf. SAUGET 1970, p. 414 et 419.

(14) Notre manuscrit porte حد (pour أحد = dimanche) au lieu de عيد (= fête).

(15) Cf. SAUGET 1974, p. 450 (N° 30).

(16) Cf. SAMIR 1976, ici p. 94.

(17) Cf. Kleopas KOIKYLIDHS, Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης (Jérusalem 1901) p. 141-145.

(18) Cf. Gérard TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie, Manuscrits chrétiens,* tome I = N° 1-323 (Paris, Bibliothèque Nationale, 1972), p. 104-107. Unique variante: فقد au lieu de فقر ; on réalité c'est une légère distraction de M. Troupeau, le manuscrit portant فقر .

CONCLUSIONS

1. Nous avons pu restituer 7 nouveaux folios à notre codex, contenant trois pièces de l'homéliaire. Nous avons pu également identifier ces pièces avec des pièces d'autres manuscrits arabes.

2. Ces trois pièces se retrouvent dans les trois témoins connus de la «collection arabe d'homélies pour les fêtes du Seigneur»(19), et dans le même ordre (correspondant aux numéros 29, 30 et 33 de notre liste). Ceci suggère, sinon un emprunt, du moins une source commune: notre homéliaire pourrait avoir servi comme une des sources auquel a puisé le compilateur de la collection pour les fêtes du Seigneur.

3. Les deux fois où le Borgia arabe 200 (manuscrit syrien orthodoxe du 19e siècle, copié sur un modèle garšūnī transcrit à Mossoul en 1670-1671) fournit un parallèle à nos homélies, il les attribue à des Pères de l'Eglise: Théophile d'Alexandrie (pour la 73e, anonyme) ou Basile de Césarée pour la 74e, celle de Bišr Ibn al-Sirrī (transmise anonymement). Cela rend suspectes ses autres attributions.

4. La conclusion plus importante concerne indubitablement Bišr Ibn al-Sirrī. Ce personnage émerge progressivement, en particulier grâce aux documents sinaïtiques. Il est certain que dans le milieu sinaïtique du 10e siècle, il était bien connu. Nous espérons revenir ultérieurement sur cette figure.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 ROMA

Khalil SAMIR S.J.

(19) Cf. SAUGET 1974 et SAMIR 1976.

RECENSIONES

Aethiopica

Getatchew HAILE, *A Cataloque of Ethiopian manuscripts, microfilmed for the Ethiopian manuscript microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. VIII: *Project Numbers 3001-3500.* Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University, Collegeville, Minnesota, 1985, pp. XI + 405.

L'A., a cui si devono pure il Vol. IV, e, unitamente a W. F. Macomber, i Voll. V, VI e VII di EMML, si é già reso singolarmente benemerito per i suoi numerosi e qualificati studi, nell'ambito della cultura classica etiopica, apparsi sulle piú prestigiose riviste di orientalistica. Questo suo VIII Vol. di EMML contiene, oltre alla descrizione dei manoscritti (pp. 1-298), 7 preziosi indici: dei manoscritti datati, non datati e databili, delle biblioteche dove i manoscritti si trovano, indice per soggetti, delle miniature e disegni, e l'indice generale (pp. 299-400).

Nell'Introduzione l'A. espone succintamente i dati più salienti che caratterizzano i mss. catalogati e i criteri seguiti nella descrizione dei medesimi. I codici, perlopiù di contenuto liturgico-devozionale e datati o databili negli ultimi duecento anni, provengono prevalentemente dal distretto di Ancóber, nello Scioa, regione che, anche in conseguenza di vicissitudini passate in epoche diverse, non conserva opere di particolare rilevanza letteraria e storica. Non mancano tuttavia testi rari e degni di nota, quali, ad es., il *Mazmura Krestos* [Salterio di Cristo: 3091 (1) e 3473; per un'altra copia del medesimo, v. E. Hammerschmidt-V. Six, *Äthiopische Handschriften 1: Die Handschriften des Staatsbibliothek preussischer Kulturbesitz*, Wiesbaden 1983, Hs. 116 (II): 220f.] e il *Ta'mmera Qwerbān* [Miracoli dell'Eucaristia: 3472 5)].

Durante la lettura del Catalogo ho segnato qualche richiamo, che qui riprendo in parte: 3001 *Hāymānota abaw* (Fede dei Padri): la Bibl. Vat. ne possiede un bell'esemplare, non ancora descritto, n. 310 Codd. Et.; 3001 (3) *Temeherta ḫebu'āt* (Dottrina degli arcani), v. traduz. it. in «Ephemerides Liturgicae», 95 (1981) 550-5; 3003 1) *Fetḥa nagaśt* (Legislazione dei Re), v. anche *The Fetha Nagast. The Law of the Kings.* Translated from the Ge'ez by Abba Paulos Tzadua, Addis Abeba 1968; 3005 2) *Dersāna Mikā'ēl* (Omelie [per me, feste] di [san] Michele), v. anche ms. Et. Vat. 309, miniato, non catalogato, datato 1885 E.E. *Ibid.*, f. 16b «Prayers... for Banādeleyos»: nome di un santo, sacerdote di Abbā Garimā, i cui «Atti», in copia di un ms. di Gunda Gunde, non menzionati in JES, 13 (1985) 57 sgg., furono presi in visione col prof. S. Strelcyn, nel Seminario di St. Et. del marzo 1980, presso

l'Acc. Naz. dei Lincei; 3084-v(3) *Māḫebara me'emanān* (Comunità dei fedeli), cf. traduz. it. in «Ephemerides Liturgicae», 98 (1984) 81-7; 3119, f. 105a *Ma'azā qeddāsē* (Soave profumo di consacrazione; cf. S. Strelcyn, *L'action de grâce de N.-D. Marie et l'anaphore de N.-D. Marie dite* mä'aza qĕddase *dans la liturgie éthiopienne*, JSS, 24, 1979, 241-9): questa seconda anafora della Madonna é citata nel *Gadla Habta Māryām* (Atti di Habta Māryām [+22.11.1497: v. EMML, Vol. VI, 2142], della cui pubblicazione mi sto occupando); é una testimonianza da sottolineare, in quanto detta preghiera eucaristica ha avuto scarsa diffusione, perché non facente parte del messale egiziano, essendo stata composta in Etiopia de Giyorgis di Gāseččā (sec. XIV); 3127-v(5) «A Greek text transcribed in Ethiopic letters», si potrebbe leggere: μνέσθητι κύριε κατὰ τὸ μὲγα ἔλεός σου τοῖς δούλοις σου... ricordati, Signore, secondo la tua grande misericordia verso i tuoi servi... (cf. Nm 14, 19; Sal 24, 7; Sal 50, 1/3; Sir 50, 22; 1 Sam 22, 14; 1 Re 3, 6).

Alcuni testi, non identificati [es. 32 1), 3352-v(1)], sono di stimolo ai ricercatori; altri riguardano i rapporti dell'Occidente con l'Etiopia [es. 3010-v(3) nota sull'occupazione it.; 3081 (8), 3392 (9), 3459 (2) e v(1) presenza dei cattolici nei secc. XVI-XVII; 3415 Holy pictures: «Il Sacro Cuore di Gesú»...]; altri ancora, registrati accuratamente dall'A. nei *varia*, costituiscono un considerevole materiale inerente alla storia e letteratura, per così dire, «minore» del paese, quali «geneaologie» monastiche, atti che comprovano contratti e proprietà, *asmāt* o preghiere magiche, ecc.

Il lettore, che non si accontenterebbe mai ed amerebbe leggere, ad es., anche un indice degli autori citati, le misure di tutti i mss., che spesso non sono segnate, é assai grato all'A. ed impaziente di vedere i cataloghi in preparazione di EMML.

O. Ranieri

Claude Sumner, *Ethiopian Philosophy*, Vol. V: *The Fisalgʷos*. Printed for Addis Ababa University by Commercial Printing Press, Addis Ababa 1982, pp. 362.

La versione etiopica del *Physiologos*, bestiario simbolico cristiano, ha notevole importanza nella storia del pensiero etiopico.

Nel 1877 il *Fisalgʷos* fu edito criticamente e tradotto in tedesco da F. Hommel, sulla base di tre manoscritti di Londra, di Parigi e di Vienna. Nel 1951 usciva postuma, a cura di L. Ricci, la traduzione italiana di C. Conti Rossini.

In questo volume l'A. dà la prima traduzione inglese del *Fisalgʷos*, arricchendo il suo lavoro di numerose note esegetiche, citando spesso il testo greco di cui l'etiopico è versione.

Quindi l'A. rifà tutta la storia del *Physiologos* riferendo le varie tesi avanzate da Tychsen, da Pitra, da Lauchert, Land e Hommel e abbracciando però la tesi espressa nel 1936 da Francesco Sbordone o degli strati successivi redazionali: il primo, cristiano-ellenistico, non posteriore al secolo III; il se-

condo, bizantino, tra il secolo V e il VI e il terzo, pure bizantino, tra il secolo X e l'XI. La versione etiopica si basa sul testo greco primitivo, non sui bizantini e neppure sulle altre versioni orientali. L'A. accoglie infatti la tesi di Hommel che assegna al V secolo l'epoca della versione etiopica. L'A. trova in termini ge'ez di sapore arcaico una conferma a questa cronologia. E rintraccia pure nel testo etiopico argomenti filologici per identificare il traduttore in un monaco etiopico soggiornante in un monastero dello Scete.

L'opera di Sumner è interessante inoltre per la sua lettura del *Fisalgʷos* nel contesto culturale etiopico.

Nel bestiario l'aspetto tipologico è più accentuato di quello emblematico, benché il dato zoologico abbia comunque sempre un riferimento antropologico. Il particolare naturalistico dell'elefante accosciato che non riesce a rialzarsi, benché i suoi simili si affannano ad aiutarlo, simbolizza efficacemente l'incapacità dell'uomo a rialzarsi dalla caduta originale, con le sole forze umane; ma tutto ciò dà risalto alla potenza di Cristo, capace finalmente di far risalire la china all'uomo decaduto.

L'A. che vuole giustificare l'inserimento di questa monografia specifica sotto il titolo generale di *Filosofia etiopica*, pur negando che il *Physiologos* greco sia opera filosofica (p. 76), analizza accuratamente la struttura del *Fisalgʷos*. Essa ha un semplice schema ripetitivo del rapporto fra tema naturalistico, tipologico e teologico. Dato il successo del *Fisalgʷos* bisogna supporre che tale struttura dovesse suscitare echi di affinità nel mondo culturale etiopico di allora.

Dal *Fisalgʷos* l'A. fa anche risaltare l'importanza della Bibbia, canonica e apocrifa, nella vita quotidiana etiopica. Le citazioni bibliche sono in massima parte letterali.

Questo lavoro di Sumner, molto lineare e perspicuo, corredato di bibliografia, di indici dei nomi, delle parole e delle materie, è onesto e serio contributo all'etiopistica.

V. Poggi S.J.

Ascetica et Mystica

Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. 80-82 (Piatti — Prêtres du Cœur de Jésus). Beauchesne, Paris, 1985, c. 1409-2175.

On saluera avec joie la parution des fascicules 80-82 du *Dictionnaire de Spiritualité*. Signalons la belle synthèse d'Ed. Cothenet sur l'apôtre Pierre (et les deux lettres canoniques qui lui sont attribuées), de même que le thème de la piété, présenté par A. Méhat, A. Solignac et I. Noye. A signaler également l'article «Platonisme». Il n'était pas question de refaire l'étude célèbre de R. Arnou dans le DTC, ou de reprendre celle de P. Th. Camelot sur «l'hellénisme et la spiritualité patristique» (DSp 7, 145-164). Le P. Solignac, avec la grande maîtrise qu'on lui connaît et son sens averti des nuances, dresse un «bilan ordonné» des informations qu'un grand nombre d'articles antérieurs

avaient recueillies, lorsqu'il s'était agi de mettre l'histoire de la spiritualité chrétienne en rapport avec le milieu culturel où elle a pris forme.

Chaque parution du DSp nous apporte des surprises. Celle-ci ne fait pas exception à la règle. Par exemple, un article signé Maurice Carrez, consacré à la vie, hélas trop brève, du pasteur Th. Preiss. Un de ses écrits eut, avant la guerre, un certain retentissement: «la mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche» (*Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.* 18 (1938), 197-241). Sa thèse en bref était la suivante: alors que l'apôtre Paul proposait une théologie de la participation à la vie et à la mort du Christ, Ignace propose une théologie de l'imitation de la passion du Seigneur. Ce déplacement d'accent comporterait les plus graves conséquences. Il entrainerait une réinterprétation de l'Evangile dans un sens anthropocentrique, avec ce que cela implique du point de vue de l'anthropologie d'abord, mais aussi de l'ecclésiologie et de l'eschatologie. On a contesté depuis longtemps cette façon de présenter la théologie de l'évêque d'Antioche. «It is really very difficult to understand, écrit par exemple R. M. GRANT, how Th. Preiss could devote so much time to comparing Ignatius' ideas with those in Philippians (where the circumstances are quite different) and could totally neglect the resemblance of Ignatius' thought to that expressed in Colossians 1,24 and elsewhere, including Philippians 3,10...» (*Hermeneutics and Tradition in Ignatius of Antioch*, dans *Ermeneutica e Tradizione*, Rome, 1963, 199; voir aussi l'introduction aux Lettres d'Ignace d'Antioche par P. Th. Camelot dans SC 10). Il aurait été intéressant de profiter de l'occasion pour compléter ici ce qui n'avait été qu'effleuré dans l'article *Imitation* (DSp 7, 1564-1565). La question soulevée touchait de près un des objets propres du DSp — dont on attend qu'il soit autre chose qu'un Dictionnaire biographique.

L'article *Polycarpe de Smyrne* ne pouvait éviter de faire mention de la controverse sur l'authenticité des lettres d'Ignace d'Antioche. R. Joly et J. Rius-Camps, bien que pour des raisons différentes, éliminaient Polycarpe de l'horizon d'Ignace. Comme ni l'un ni l'autre, suivant le P. Van Damme, n'a encore reçu de réfutation décisive, il faudrait continuer de prendre leur critique au sérieux. C'est manifester beaucoup de timidité dans l'appréciation du dossier! Il est légitime d'être beaucoup plus catégorique (cf. C. KANNENGIESSER, *Recherches de Science Religieuse*, 67 (1979), 599-608 et R. GRYSON, *Revue Théologique de Louvain* 10 (1979) 446-453 — longtemps après J. B. Lightfoot). Le point le plus important à discuter ici est l'apparente contradiction des ch. 9 et 13 de la lettre de Polycarpe. Au ch. 9, Ignace semble mort déjà; au ch 13, on en parle comme d'un vivant. Pour résoudre cette énigme, Harrison proposait de considérer les ch. 13 et 14 comme un billet à part, contemporain d'Ignace, alors que le reste de la lettre aurait été rédigé environ 25 ans plus tard. Cette solution ne peut être retenue pour divers motifs — on le reconnaîtra volontiers avec R. Joly. Mais quelle conclusion celui-ci en tire-t-il? Le ch. 13 serait une interpolation visant à lancer sous l'autorité de Polycarpe le corpus apocryphe des lettres d'Ignace. Celles-ci auraient été fabriquées à Smyrne entre 165 et 168 — peut-être par Marcion. Dans quel but? Accréditer l'institution de l'épiscopat monarchique qui se répand à cette époque. Ignace Martyr viendrait donc cautionner une institution cléricale assez tardive. Est-ce bien vraisemblable? Comme le signalait

avec raison C. KANNENGIESSER, «comment comprendre et situer dans la réalité historique le conflit institutionnel de la chrétienté du 2e s., un conflit assez profond et durable pour avoir fait mûrir une œuvre doctrinale telle que ces lettres 'ignatiennes'? Où sont les autres témoignages littéraires de la lutte des évêques désireux d'imposer leur pouvoir 'monarchique' face à des structures de gouvernement plus 'collégiales', héritées du 1e siècle?... On ne connaît pas de développement littéraire et doctrinal qui aurait été suscité en ce temps-là par une polémique directement liée à des structures épiscopales en conflit...» (*Recherches de Sciences Religieuse* 67 (1979), 607). D'autre part il ressort de l'examen des textes que l'épiscope d'Ignace n'a pas encore les caractéristiques qu'il aura à l'époque d'Irénée: entre les deux, l'accent s'est déplacé notablement. Il est invraisemblable qu'un faussaire soit resté en-deçà du modèle qu'il aurait voulu défendre. L'argument le plus impressionnant toutefois reste encore celui de Lightfoot, c'est-à-dire le caractère *allusif* et *cohérent* des détails.

Ignace est passé par Philadelphie et Sardes. Il arrive à Smyrne où il reçoit des envoyés d'Ephèse, de Magnésie et de Tralles. Cinq des envoyés d'Ephèse sont désignés par leur nom (Ad Eph. 2), y compris l'épiscope Onésime auquel il est fait allusion trois fois dans la lettre. Ignace ajoute quelques détails à propos de deux autres. Crocus lui a été d'un grand réconfort. Burrhus est présenté comme son compagnon de service et comme diacre. Le même Burrhus réapparaît dans Philad. 2 et Smyrn. 12. Il a continué d'accompagner Ignace; c'est lui également qui a été porteur de ses lettres. Les quatre délégués de Magnésie sont aussi désignés par leur nom. Parmi les personnes rencontrées à Smyrne, il en est une du nom d'Alcé — «un nom qui m'est cher», ajoute Ignace. Or le *Martyre de Polycarpe* mentionne un certain Nicétas, père du magistrat Hérode et frère d'Alcé. Les deux sont hostiles aux chrétiens. C'est d'ailleurs Hérode qui a prononcé la condamnation à mort de Polycarpe. Il s'agit donc d'une famille divisée, comme l'avaient prédit les Evangiles (Mt 10,21 et 35; Lc 21,16). La chronologie concorde bien également. Alcé dont parle le *Martyre de Polycarpe*, si elle vivait encore lors des événements, avait un neveu qui était juge. Si ce niveu était dans la quarantaine, Alcé avait très bien pu rencontrer Ignace quelque cinquante ans plus tôt. Quel faussaire aurait inventé pareille situation et l'aurait ensuite laissé deviner à ses lecteurs à partir de recoupements aussi ténus? (Cf. *Science et Esprit* 32 (1980), 274).

La lecture de l'article «Polycarpe» nous a entrainés dans la question des ministères. L'art. «Presbytérat» nous y ramène. Dans une première section, Paul Lamarche situe le thème dans le contexte du Nouveau Testament et de la période subapostolique, en réussissant le tour de force de ramener à quelques colonnes une matière aussi étendue et délicate. Il signale ce qu'on a répété bien souvent: l'absence de vocabulaire sacerdotal pour désigner les ministres. Il n'y a guère de doute sur le sens de ce fait «massif»: comme le ministère de la Nouvelle Alliance diffère radicalement de celui de la tradition juive, on n'aurait pu les désigner par le même vocable sans susciter de graves ambiguïtés. L'Eglise ancienne s'en est bien gardé. Le P. A. Vanhoye a noté cependant (ce que ne fait pas ici le P. Lamarche) l'évolution déjà en cours à l'époque du Nouveau Testament dans la façon de comprendre le culte et le

sacerdoce, comme en témoignent en particulier l'Ep. aux Hébreux et la *Prima Petri*. A la multitude des prêtres anciens succède un seul prêtre nouveau, le Christ, parce qu'il est le seul qui puisse donner accès au Père. Or son sacerdoce n'a pas consisté dans l'accomplissement de rites mais dans l'offrande de sa vie même, spécialement en sa mort et sa résurrection. La nouveauté est radicale par rapport à l'ordre ancien (Cf. sur tout ceci A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980). Les chrétiens ne peuvent être appelés «peuple sacerdotal» qu'en un sens très déterminé: parce qu'ils sont rejoints et assumés par le sacerdoce du seul Grand Prêtre, ils peuvent maintenant s'avancer vers Dieu en toute assurance et lui présenter le vrai culte consistant à ouvrir sans réserve leur existence à l'action transformante de l'Esprit. Les ministres ne sont pas en dehors ou à part du sacerdoce commun ainsi défini, mais ils sont appelés à un titre particulier au service de ce mystère. Alors que le sacerdoce commun, consiste essentiellement dans l'offrande de toute l'existence, le ministère pastoral est manifestation de la présence active du Christ médiateur dans la vie des croyants, afin que ceux-ci puissent accueillir explicitement cette médiation, et grâce à elle transformer le monde (cf. *ibid.* 342-349). Encore faut-il souligner qu'il ne s'agit pas d'une affaire purement individuelle. La médiation du Christ unit les croyants en un seul peuple de Dieu. Les ministères, en tant que signes et instruments du Christ médiateur, ont pour rôle de structurer le corps du Christ et d'en faire l'unité. Ils ont donc un caractère hiérarchique, précisément pour que l'Eglise soit une «construction organique» et non pas une masse informe (Cf. Eph 2, 20-22).

On a bien souvent marqué les grandes étapes de l'évolution de cette théologie. Ce n'est qu'à partir du 3[e] s. que le vocabulaire sacerdotal est appliqué couramment aux ministères de l'Eglise. On sait aussi le rôle capital qu'a joué, dans ce domaine comme dans le reste de la théologie patristique, la façon de lire et de comprendre l'Ecriture en fonction du rapport des deux Testaments. Il est clair qu'on n'a pas toujours su appliquer cette grille de lecture en respectant le caractère radicalement nouveau et transcendant des institutions chrétiennes. Que de fois les a-t-on «re-judaisées»! Une abondante littérature, au cours des vingt dernières années, a mis en évidence (parfois avec une certaine complaisance!) les graves inconvénients qui devaient en découler pour la vie de l'Église. On s'est demandé aussi s'il n'était pas devenu nécessaire aujourd'hui de revenir à une conception des ministères correspondant de plus près à celle des origines chrétiennes. La question n'a pas qu'un intérêt théorique: elle met en cause la pratique de l'Eglise sur des points qu'on tenait pour indiscutables. Dans le contexte de ces controverses récentes, on peut penser que l'art. «Presbytérat» présenté par le *DSp* décevra un peu tout le monde. Il paraîtra, aux uns, trop conservateur; aux autres, beaucoup trop schématique (ou timide!) sans être vraiment éclairant et utile.

Il aurait été souhaitable qu'on fasse état du sens très riche de la notion néo-testamentaire de sacerdoce, comme a su le faire le P. Vanhoye. Dans son application graduelle au ministère des presbytres, elle implique des exigences «formidables». Les rites d'ordination l'ont souligné dans une formule spécialement belle et riche, introduite par Guillaume Durand, mais inspirée par

s. Grégoire et s. Léon. «Vous enseignerez la Parole de Dieu: *quod docueritis imitemini*... Vous célébrerez les mystères de la Passion du Christ: *imitamini quod tractatis*» (Cf. *Science et Esprit* 29 (1977), 77-99). On sait que le Concile a repris la formule dans *Presbyterorum Ordinis*. C'est ce qu'a fait aussi le nouveau rituel. Après la formule consécratoire et l'onction des mains, l'évêque remet le pain et le vin à l'ordonné en disant: «Agnosce quod ages. Imitare quod tractabis et vitam tuam mysterio dominicae crucis conforma». Dans la monition initiale, la formule est expliquée de façon plus large: «Imitamini quod tractatis quatenus mortis *et resurrectionis* Domini mysterium celebrantes, membra vestra a vitiis omnibus mortificare *et in novitate vitae ambulare* studeatis». Si le ministère du presbytre exige de façon plus spéciale une conformation à la mort du Christ par la mort au péché, il appelle aussi une certaine conformation à sa condition glorieuse dans une existence transformée. C'est la doctrine paulinienne de Rm 6, 3-6 et Col 3, 9-10, appliquée au cas de ceux qui sont consacrés au ministère du Royaume.

Il est probable que le *DSp* nous réserve une large part de ces analyses dans l'article *Sacerdoce*. Il est légitime de l'attendre avec une certaine impatience après l'article *Presbytérat*.

G. PELLAND S.J.

MARC LE MOINE, *Traités spirituels et théologiques*. Introduction par Monseigneur Kallistos WARE, évêque de Diokleia. Traduction françaisc, Notes et Index par Sœur Claire-Agnès ZIRNHELD, O.C.S.O. (= Spiritualitć Orientale et Vie Monastique, n. 41). Abbaye de Bellefontaine F. 49122, Bégrolles-en-Mauges (Maine et Loire) 1985, pp. 290.

Questo lavoro, oltre che la traduzione francese di 11 testi ascetici e teologici attribuiti allo stesso autore dell'antichità cristiana, Marco il Monaco o l'Eremita, raccoglie anche un *dossier* con notizie, bibliografia e precisazioni, su questo scrittore la cui identità e la cronologia presentano ancora degli interrogativi. H. Chadwick infatti pensa trattarsi del superiore di un monastero di Tarso, che Severo di Antiochia, patriarca dal 512 al 518, ritiene infetto di messalianismo (p. 234). A. Grillmeier, invece, lo situa ben prima, attorno all'anno 400, al tempo di Teofilo di Antiochia e della controversia origenista (ibid.).

Qui la traduzione di tutti i testi ragionevolmente attribuibili a Marco, è preceduta da una introduzione di Mons. Kallistos Ware, che già nel 1965 aveva difeso una tesi su Marco il Monaco e nel 1970 aveva pubblicato su di lui. Nell'introduzione il vescovo ortodosso di Diokleia ha interessanti considerazioni sulla teologia battesimale di Marco, la sua concezione del rapporto fra fede e opere e la sua risposta ai Messaliani. Ware asserisce, a ragione, che Marco fu ignorato in Occidente mentre ebbe grande influsso in Oriente. Con tutto ciò, non va dimenticato che proprio in Occidente Marco fu edito nel 1531, nel 1563, nel 1748 e nel 1772; che fu accolto nel Migne e che i lavori

di Rocchi, di Kunze, di Peterson, di Hesse, ravvivarono in Occidente l'interesse per lui e la sua opera.

Venendo poi allo scopo del libro di Bellefontaine, che è di fornire al lettore non orientalista una buona traduzione francese degli scritti di Marco, esprimiamo le nostre congratulazioni per chi l'ha compiuta con cura e con dovizia di note esegetiche.

Leggendo questo francese scorrevole ci colpisce per esempio la profondità «psicanalitica» di Marco, quando tratta della tentazione di pensiero, nei suoi successivi momenti. Il semplice suggerimento iniziale o *prosbolé*, provoca un turbamento, *pararripismos*, che sollecita la «conversazione» o *homilia* e induce alla compiacenza, *syndyazô*; per finire semmai nel peccaminoso consenso o *synkathastasis*. A favorire questo processo la tentazione ha in noi degli alleati: la predisposizione o *prolepsis* e l'attaccamento passionale o *prospatheia*. Baluardo contro la tentazione è invece il nostro dominio delle passioni, o *apatheia*. Soltanto nel gradino XV° della *Scala* di Climaco avevamo letto qualcosa che si avvicinasse a tanta profondità psicologica nel descrivere il graduale tragitto dalla tentazione al consenso.

Vale dunque la pena mettere alla portata di un più vasto pubblico testi così stimolanti.

V. Poggi S. J.

G. Ruhbach und J. Sudbrack (Hg.), *Große Mystiker. Leben und Wirken.* München 1984, S. 400.

Mystik ist nun fast Mode geworden, und dies bringt auch Probleme mit sich (S. 7f, 203). Dem wollen die beiden bekannten Herausgeber entgegentreten dadurch, daß sie einen Einblick in die Geschichte christlicher Mystik vermitteln. Sie bieten zwanzig, von anerkannten Fachleuten geschriebene Beiträge. Nebeneinander finden sich klassisch gewordene Gestalten und kaum bekannte, Reformator und Gegen-Reformator, Altes und Neues.

Ähnlich universal sind die Vorstellungen der Herausgeber, auch wenn sie nicht auf einander eingehen. Im Gegensatz zu einem tiefverwurzelten protestantischen Vorurteil, das, wie A. v. Harnack, Mystik mit katholischer Frömmigkeit gleichsetzt und abtut (S. 251), erscheint dem evangelischen Theologen G. Ruhbach der Begriff "Mystik" undefinierbar zu sein (S. 252). Mit dem Reformationsforscher H. A. Oberman hält er es für besser, auf eine festgelegte Typencharakteristik zu verzichten und sich mit einzelnen Gestalten zu beschäftigen (S. 251f). J. Sudbrack dagegen kommt von der katholischen Tradition und will auf eine Typencharakteristik nicht ganz verzichten. Er greift dabei auf den jüdischen Religionsphilosophen M. Buber zurück. Als Kern der Mystik stellt sich beiden die Vermittlung des Subjekts zur "Einheit" des Ganzen dar (S. 9), die aber von der alleinigen Einheitserfahrung der Selbstwerdung grundverschieden ist (s. 8f). "Hier der menschliche Geist, der in sich selbst ruht; dort der Mensch, der, fasziniert vom göttlichen Du, alles andere, auch sich selbst, vergißt" (S. 9). Bubers Abhebung der Identitätsmystik von der Beziehungsmystik auf Gott hin gilt für jede christliche Mystik, die jedoch fließendere Übergänge kennt (S. 9f). Jede Erfahrung der Selbstwerdung sprengt

letztlich den geschlossenen Kreis des Ich. Auch bei fernöstlicher Mystik in ihrem Gipfelmomenten könnte man nach Belegen für die Öffnung des Ich zur Transzendenz suchen (S. 10f).

Darüber hinaus ist für den christlichen Mystiker der Bezug auf Jesus Christus, den Gekreuzigten, letztbestimmend (S. 11). Mag Luther im Rahmen der Mystik einen Sonderfall darstellen (S. 192ff), so läßt sich sein "Glaube allein", das als Kriterium genuiner Mystik nicht auszureichen scheint, interkonfessionell wohl vermitteln: Christliche Mystik ist nicht mit Kategorien von Haben und Besitzen oder deren Gegenteil zu messen (S. 12). Man muß sogar die Erfahrung Gottes als Erfahrung relativieren, um nur noch den Anderen anzuschauen. Von dieser Zuwendung zum Anderen ergibt sich als Kriterium echter Mystik die Gottes- und Nächstenliebe (S. 12f). Sodann nimmt das Herz eine zentrale Rolle in der christlichen Mystik ein, und noch mehr in der östlichen (S. 291, 296; 144, 150). Weil Liebe konkret wird, nimmt der Mystiker seine historische Situation ernst (S. 14). Gerade die Rückkoppelung von tiefer geistiger Erfahrung und engagierter Weltverantwortung diskreditiert ein für allemal die Idee von Mystik als Weltflucht für Aussteiger (S. 15).

Diese anregenden Überlegungen können kaum bei denen Zustimmung ernten, die die pluralistische Forschungslage ganz und gar übersehen. Aber auch bei denen, die der Arbeit Sympathie entgegenbringen, bleiben manche Fragen offen. In welchem Kontext könnte man nun das Wort "Mystik" gebrauchen, in welchen nicht (vgl. S. 221, 317, 333)? Gibt es bei Sudbrack einen Unterschied zwischen "Mystiker" und "Heiligem", bei R. Schwarz, der den Luther-Beitrag verantwortet, einen Unterschied zwischen "Mystiker" und "Gläubigem"? Wird in dieser Sammlung klar unterschieden zwischen "selbst Mystiker sein" und "sich mit mystischer Theologie beschäftigen"? Diese Frage richtet sich vorzüglich an den Pseudo-Dionysios-Beitrag (S. 77ff), bei dem man nicht einmal weiß, wer er war (vgl. auch 36ff). Warum werden gewisse Sondererfahrungen von Mystikern (z.B. Stigmata) eher ausgeklammert als neu interpretiert? Hierfür bildet der Artikel über Hildegard v. Bingen eine Ausnahme, weil darin das Visionäre-Prophetische so hervorgehoben wird (vgl. 122ff mit 172). Was für ökumenisches Potential enhält die Tatsache, daß ein evangelischer Theologe wie Gerhard Tersteegen eine Mystik hat, die vorwiegend aus katholischen Elementen zusammengesetzt ist (S. 226)? Diese und ähnliche Fragen hätte man vielleicht in einem Nachwort behandeln können. Ein Personenverzeichnis hätte einem helfen können, zu erkennen, welche große Mystiker nicht eigens dargestellt, aber doch erwähnt wurden (z.B. Johannes v. Kreuz, S. 226, Heinrich Seuse, S. 169). Es hätte auch gezeigt, welchen Stellenwert ein gewisser Mystiker in dieser Ausgabe hat. So ist z.B. im Beitrag über Bernhard v. Clairvaux zu lesen, daß er besser als "doctor caritatis" nicht als "doctor marianus" zu bezeichnen wäre (S. 118, 120). Nachher wird in der Studie über Luther auf Bernhard hingewiesen (S. 189).

Trotz diesen Fragen soll man die große Nützlichkeit dieses Sammelbandes nicht im geringsten in Frage stellen. Die Beiträge sind, als einzelne und im Rahmen des Ganzen, informativ, interessant und anregend. Sie bieten Vertiefendes und auch Neues, so daß es dem Buch wirklich zu zeigen gelingt, wie große Mystiker Antwort auf Lebensfragen geben können.

E. Farrugia S.J.

Historica

Kenneth M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571).* Volume III: *The Sixteenth Century to the Reign of Julius III*, pp. 564; Volume IV: *The Sixteenth Century from Julius III to Pius V.* pp. 565-1180; (Memoirs of the American Philosophical Society, Volume 161 und 162) Philadelphia 1984. Pages and Chapters are numbered continuously throughout both volumes. The Index is given at the end of volume IV.

Lo storico statunitense, curatore con Harry W. Hazard della *History of the Crusades*, giunge al termine di altra colossale fatica: i quattro volumi di *The Papacy and the Levant*, il secondo dei quali fu già recensito in questa rivista da W. de Vries (OCP 46 [1980] 232-237). Questi ultimi due trattano dei papi del secolo decimosesto. E, rispettivamente, il terzo abbraccia sei pontificati, da quello brevissimo di Pio III, eletto il 22 settembre 1503 e morto il 18 ottobre dello stesso anno; a quello di Giulio II, «troppo impegnato in problemi italiani per avventurarsi all'Est» (p. 39); a quello di Leone X, durante il quale «l'opposizione ai Turchi è condizionata in larga misura dalle risorse militari degli Absburgo e dall'influsso spirituale della Santa Sede» (p. 197); al papato di Adriano VI, quando i Turchi assediano e conquistano Rodi, lasciandone partire i Cavalieri superstiti; al pontificato di Clemente VII, «la cui politica ecclesiastica e secolare è spesso condizionata da timori ed espedienti, pur aderendo con tenacia a pochi determinati obbiettivi, quali l'incremento della potenza medicea... e il sostegno della Francia a contrappeso del predominio spagnolo in Italia» (p. 392); al pontificato di Paolo III, il papa che indice il concilio di Trento e al tempo del quale le potenze europee cessano di guerreggiare le une contro le altre, benché i loro eserciti continuino a scorrazzare attraverso Italia, Francia, Fiandra e Germania (p. 503). Con lui ha termine il papato del Rinascimento e inizia un'era meno colorita negli annali della Santa Sede (p. 505).

Infine, questo volume terzo si chiude con alcune pagine sul pontificato di Giulio III.

Il quarto volume continua e termina il pontificato di Giulio III; quindi si occupa di altri quattro papi, Marcello II, Paolo IV, Pio IV e Pio V, il primo dei quali, Marcello ha un effimero pontificato di tre settimane.

Il periodo di tempo preso in considerazione è minore di quello oggetto del volume precedente. Ma questo quarto volume tratta di episodi bellici così importanti, come l'assedio di Malta del 1565, la conquista di Cipro conclusa nell'agosto 1571 e la battaglia di Lepanto del 7 ottobre 1571, da giustificare il numero di pagine e l'accentuazione data a simili fatti.

I due volumi destano in noi grande ammirazione. L'A. vi ha raccolto un'immensa mole di documentazione, edita e inedita, frugando in archivi e biblioteche, non soltanto del Vaticano, o di città come Roma, Atene o Venezia, ma, anche di località minori, come Modena e Treviso. Per esempio, nella Biblioteca Comunale di Treviso ha consultato due copie della inedita *Guerra di Cipro scritta da Pietro Valderio* (p. 927, nota 18). La lingua di tali documenti va dal latino all'italiano, al veneziano, allo spagnolo, al francese.

Purtroppo, di tutta questa ricchissima documentazione critica, debitamente riferita in citazioni testuali o nelle note, manca un inventario bibliografico a parte. Lo stesso A. si scusa, nella prefazione, di non averlo fatto: avrebbe aggiunto un quinto volume ai 4 che hanno già superato di un volume il programma iniziale che prevedeva l'opera complessiva in tre volumi.

Ma oltre a documentarsi con tanta cura, l'A. ricostruisce un contesto storico globale e coerente, formula giudizi solidi e fondati, sviluppando un discorso storico di alto livello scientifico, pur rimanendo sempre leggibile e interessante. La sua opera è destinata a divenire uno strumento di lavoro e un punto di riferimento d'ora in poi imprescindibile. Da una parte c'è il Papato, inserito nel contesto europeo dell'Italia, della Francia, della Spagna, degli Absburgo e di Venezia; dall'altra c'è l'impero ottomano, con la Porta, i giannizzeri e la marina militare. Anche il territorio geografico che l'A. tiene costantemente sottocchio è vasto: il bacino del Mediterraneo Orientale, l'Europa Orientale, i Balcani, le isole dell'Arcipelago Greco, le coste adriatiche italiane.

Il secolo XVI è il secolo della Riforma e della Controriforma, di Martin Lutero di S. Ignazio di Loyola e di S. Pio V. I due volumi considerano invece tale secolo sotto il punto di vista dello scontro tra Cristiani e Musulmani, anzi di Papato e Impero Ottomano. È uno scontro indiretto e mediato. La Porta e il Papato non trattano mai faccia a faccia. L'una perché non distingue affatto tra quello che deve darsi a Dio e quello che deve darsi a Cesare e non può fare a meno di considerare il Papa altro che personaggio rilevante del *dār al-ḥarb* o di quella parte del mondo che l'Islām deve combattere. Il Papato, da parte sua, che riesce a mala pena a riconoscere in quella stessa epoca dei diritti ai Cristiani Riformati, non sa chiamare il Turco altro che con epiteti ingiuriosi e non considera in alcun modo l'eventualità di venire a patti con lui, incontrandolo direttamente. Il Papato indice crociate contro i Turchi e i Turchi si accaniscono contro quegli eredi degli antichi Crociati che sono i Cavalieri di S. Giovanni e contro le varie leghe che il Papa riesce a promuovere contro l'Islam.

I due volumi presentano efficacemente questo triste quadro di intransigenza reciproca e impartiscono una lezione storica che dovrebbe essere attentamente recepita.

Anche di un'altra cosa l'A. si scusa nella prefazione, cioè di avere dato rilievo ad aspetti che non sembrerebbero connessi con il Levante. Noi stessi abbiamo avuta quest'impressione, specialmente per quanto riguarda il sacco di Roma, certi conclavi e alcune fasi del Concilio di Trento. Nonostante le giustificazioni che ne adduce l'A., crediamo che ciò rimanga elemento di scompenso e difetto di proporzioni. Infatti le pagine consacrate ad aspetti meno pertinenti tolgono spazio a problemi più direttamente connessi con il Levante. Forse per questo non troviamo trattati elementi che ci aspettavamo di trovare discussi, come il problema delle capitolazioni di stati cristiani con la Porta ottomana, che interessa pure questo secolo e influisce notevolmente sul contesto dei rapporti tra Cristiani e Musulmani, tra Oriente e Occidente. Altrettanto siamo sorpresi di non trovare allusione a testimonianze ecclesiali riguardanti l'impresa tunisina voluta da Carlo V° nel 1550. Eppure ne parla Ignazio di Loyola in una sua lettera, il suo segretario Giovanni Alfonso de Polanco nel suo *Chronicon* e soprattutto Giacomo Lainez, poi secondo gene-

rale dei Gesuiti, che partecipò all'impresa come assistente spirituale, al seguito del viceré di Sicilia. Nelle pagine che vi dedica, Setton non menziona i rapporti inviati da Francesco Babbi a Cosimo de Medici, pubblicati in *Arch. St. Ital.*

Constatiamo infine come l'A. si limiti quasi esclusivamente alla sola documentazione cristiana sui rapporti tra Papato e Turchi. Egli tralascia l'esame della documentazione della parte avversa, cioè delle fonti turche.

In realtà, numerosi protagonisti di questa opera, per esempio Solimano II°, Dragut Reis, Mustafa Pascià, Piali Pascià o il rinnegato calabrese Occhiali (che forza il blocco cristiano a Lepanto) hanno una propria storia in turco (cfr S. J. Shaw, *Hist. of the Ottoman Empire*, 1976, I, 312-313). Tanto più che l'A. stesso, citando E. Rossi, *Assedio e conquista di Rodi nel 1522, secondo le relazioni edite e inedite dei Turchi*, Roma 1927, riconosce a tale pubblicazione il vantaggio di riportare la prospettiva turca (205 n. 25). Benchè a proposito di altro evento bellico, Setton non citi dello stesso E. Rossi, *L'assedio di Malta nel 1565 secondo gli storici ottomani*, Malta 1926, che pure riportava ugualmente la versione turca dei fatti.

Neppure i Cristiani del Vicino Oriente sono ascoltati in quest'opera. Se si pensa che essi, scrivendo la loro storia, affermano che le Crociate furono l'evento più nocivo dal sorgere dell'Islam in poi, viene allora il sospetto che essi stessi possano esprimere un parere altrettanto negativo pure sul confronto cristiano-islamico svoltosi ancora a livello violento e guerresco durante i secoli immediatamente successivi alle Crociate, cioè precisamente nell'epoca studiata in questi due volumi.

E se le fonti cristiano-orientali tacessero in proposito, anche in quel caso bisognerebbe segnalare un silenzio che risulterebbe eloquente.

Comunque quest'assenza del ricorso a fonti orientali, se limita la prospettiva, non rinnega il valore storico oggettivo di questo ammirevole lavoro del Setton. Non ultimo pregio è l'indice analitico che, posto alla fine del quarto volume, si riferisce anche al terzo. Infatti la paginazione dei due volumi è continua.

V. Poggi S. J.

Liturgica

Francis Acharya, *Prayer with the Harp of the Spirit. The Prayer of Asian Churches*, vol. 3, *The Crown of the Year*, part II: *The Prayer of the Church for Sundays and Feasts in the Syro-Antiochean Tradition. The Seven Weeks of the Fast of Our Lord and of His Life-giving Passion and the Night of His Resurrection.* Translated from the original Syriac of the Penqitho of Mosul, 1886-1896, vols. IV-V. An English edition of the Divine Office of the West-Syrian Rite, published with an award of the Congregation for the Oriental Churches, Rome. Kurisumala Ashram, Vagamon (Kerala, India) 1985, pp. XXXVII + 649.

Though the above subtitle may appear endless, it does what the titles of most modern vernacular liturgical translations do *not* do: tell the reader

knowledgable in matters liturgical exactly what the book contains – in this case the first English version of the proper of the West-Syrian Liturgy of the Hours for the season of Lent, including the Easter vigil, traditionally the final service of this season in the Christian East. The translation is basically good, if rarely elegant or distinguished. At least it is contemporary, eschewing the "thees" and "thous" and "vouchsafeths" which some (often those whose mother tongue is not English and therefore do not perceive the problem) refuse to let go of.

More important is the great value of this book and its companion volumes in opening up to the world of non-Syriac readers the age-old riches of this liturgical tradition, one that rivals the Byzantine in its immense quota of ecclesiastical compositions – non-biblical texts – in its Divine Office. I do not need to repeat here the background and favorable views, which I share, of the first two volumes reviewed in OCP 47 (1981) 245-47; 49 (1983) 218-20. The principles and basis of the volume are the same as those exposed and analyzed by P. YOUSIF in the latter review, and the reservations expressed there concerning the use of misleading titles such as "Eucharistic Prayer" remain valid here too.

One can only congratulate the Oriental Congregation for supporting the Archarya's efforts, to which I have already given adequate praise in chapter 14 of my recent book *The Liturgy of the Hours in East and West* (Liturgical Press, Collegeville MN, 1986). We eagerly await the future volumes of this invaluable series.

R. TAFT S.J.

George EVERY, Richard HARRIES, Kallistos WARE, eds., *The Time of the Spirit. Readings through the Christian Year.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N. Y. 1984, pp. IX + 259.

This is a wonderfully appealing, fully ecumenical anthology of readings, old and new. From the *Apophthegmata* to Alexander Schmemann, from Ambrose to Teilhard de Chardin, there is something here for everyone. Some readers will hanker for more of their favorites. Surely more women, especially Orthodox women, could have been chosen. And I could have used more of the *Apophthegmata*, more Dostoevsky and Tolstoy, more Hopkins, more Olivier Clément, some of the psalms of poet Francis P. Sullivan S.J. But that is to ask the editors to write the book I would have written.

Some of the chosen authors, delightfully surprising, show the breadth and openness of the editors, as well as their fanciful imaginativeness: W. H. Auden, Evelyn Waugh, and Agatha Christie will be amused, surely, at being considered spiritual reading! And Martin Luther may find himself an uncomfortable bedfellow of the several Jesuits represented. Each reader will be struck by some fresh discoveries. I found the Gallican Prayer on p. 24 to have an appealingly primitive gutsyness. Indeed, one of the great benefits of this collection by an Orthodox publisher will be to introduce Orthodox read-

ers to the immense riches of Western spirituality that are baldy in need of rediscovery. There was a time when the Christian East could complain rightly of being unknown and ignored. But much has been done in the West in recent years to remedy this: studies on Eastern spirituality and liturgy, the great Western collections of patristic texts and translations, etc. Perhaps it is time to rediscover the West. This excellent anthology will surely help. I thoroughly enjoyed it and recommend it without reserve.

R. TAFT S.J.

L'horologion, ou Livre des Heures, dénommé Assawa'ia, suivi de l'Office du Dimanche en huit modes (Oktoechos), 1985.

L'Imprimerie Saint-Paul, Jounieh (Liban), a terminé le 1er août 1985, l'impression de l'Horologion officiel de l'Eglise Grecque-Catholique Melchite, que nous indiquons par HM. C'est un beau volume de 840 pages de texte et de 154 d'appendice, en 16 cm. de long sur 13 cm. de large. Il est soigneusement imprimé en rouge et noir, orné de clichés et de vignettes.

Ses structures sont celles d'un horologion classique tel celui de 1832, édité par Bartholomé le Koutloumoutien (1772-1852). Il est rendu plus accessible par la présentation détaillée des Offices et par les rubriques liturgiques, très nombreuses et très soignées. Elles reflètent, quelquefois, des coutumes particulières. Dans la série des éditions melchites, surtout celles de 1928 et 1951, l'HM a beaucoup profité de l'Anthologion romain (1968-1980). Il lui a emprunté les clichés d'Icones et les vignettes ainsi que de nouveaux textes étrangers aux éditions antérieures: les onze Evangiles de l'*Eothinon* (matines) du dimanche, leurs *Exaposteilaria*, leurs *Doxastica* des *Ainoi* (Laudes) et divers tropaires non rapportés dans les anciens horologia tant grecs qu'arabes. L'appendice comprend un extrait de l'*Oktoechos du Dimanche* (Office en huit modes) pour la commémoration de la Résurrection du Christ.

La raison de ce nouvel apport de textes est, nous semble-t-il, la volonté de transformer l'horologion en manuel, plus ou moins indépendant, de la prière liturgique. Pour les byzantins — et les Melchites sont byzantins — l'horologion est un squelette auquel il faudrait unir, comme des parties organiques, le Psautier liturgique, les lectures du propre du temps et du cycle ogdoade du *Parakletike*. En un mot, l'Horologion de la liturgie byzantine ne correspond pas au Bréviaire de la liturgie romaine.

Toutes ces additions totalisent sept cents nouvelles pièces. Trois tables clôturent le volume: une alphabétique des Saints et commémorations du calendrier, la seconde, des psaumes utilisés dans l'HM et la troisième, des matières du livre.

En vertu du Rescrit patriarcal du 1er nov. 1984, Registre 18, nº 316, l'HM est entré en vigueur le 1er septembre 1985. C'est le seul texte officiel des prières pour la lecture publique dans les Eglises et la lecture privée des clercs et des religieux qui ont été ordonnés ou fait profession, après cette date.

A la suite de cette présentation, essayons de relever les particularités de l'HM qui le distinguent des éditions antérieures et de son homologue. Mais auparavant, signalons les directives qui ont présidé à sa formation.

En accord avec les Pères du Saint-Synode de l'Eglise Grecque-Catholique Melchite, Sa Béatitude, Kyrios Kyrios Maximos V, Patriarche d'Antioche et de Tout l'Orient, d'Alexandrie et de Jérusalem, a publié le Rescrit, cité plus haut. Il y expose les directives qui ont présidé à l'élaboration du nouveau texte. Celles-ci ont été réévoquées dans la préface, signée par le Très Révérend Père Pierre MOALLEM, auquel a été confiée la nouvelle édition; charge dont il s'est acquitté avec beaucoup de compétence, d'enthousiasme et d'amour. (p. 17)

Le critère suivi dans l'élaboration de l'HM est double: l'un clairement exprimé dans les directives patriarcales, l'autre à déduire de certaines réformes introduites. «Supprimer les textes de l'Ancien Testament, qui ont une portée déterminée par les conditions de personnes, de temps et de lieu: tels les malédictions, les expressions d'inimitié et de vengeance et tout ce qui n'est pas conforme avec l'esprit chrétien de paix, de pardon et d'amour universel. Adopter un langage compris de tous, proche de la mentalité du peuple et de sa façon de s'exprimer» (p. 10).

A ce critère, ajoutons-en un autre suggéré plutôt qu'exprimé: modifier les textes qui, étant donnée la conjoncture politique actuelle, peuvent blesser ou être mal interprétés par les citoyens des Pays arabophones. L'application de ces deux critères a donné de la nouveauté au HM et l'a marqué pour les générations grecques-Catholiques futures.

On connaît les caractéristiques de l'Horologion melchite des précédentes éditions: commémoration des saintes Reliques le deuxième dimanche du Grand Carême, introduite par le Patriarche Maximos Mazloum, le 1er Décembre 1843. Avant cette date, l'Eglise Melchite commémorait soit Grégoire Palamas, soit la parabole de l'Enfant prodigue. La branche catholique a-t-elle célébré la Fête de Saint Grégoire? Les avis sont partagés sur la question. Nous savons pertinemment que l'Eglise Melchite, comme l'Eglise Byzantine, fêtaient, avant l'imposition de la Fête de Palamas, la parabole de l'enfant Prodigue. C'est ce qu'attestent l'acrostiche du canon du Dimanche et les *Idiomèles* des *Aposticha* de toute la Semaine. (Cfr *Triodion*, Rome, 1879, p. 296: Δέξαι με, Σῶτερ, ὡς τὸν Ἄσωτον πάλαι, Ἰωσήφ; et pages 302, 306...) Après 1724, les Melchites ont utilisé les manuscrits qui étaient à leur disposition. Ceux-ci ne sont pas unanimes dans l'attribution du deuxième Dimanche de Carême à la mémoire de Grégoire Palamas. Il y en a qui retiennent la commémoration de l'Enfant prodigue; d'autres mentionnent Grégoire Palamas et d'autres Grégoire le Thaumaturge ou le Théologien. (Cf. Dossier sur la «réintroduction» de la fête de Grégoire Palamas dans la liturgie Melchite. (*Istina*, t. 21 (1976), pp. 55-64).

Tout en maintenant l'attribution du second Dimanche à la vénération des Reliques des Saints, l'HM rejette en note le tropaire et le Kondakion de «Notre Père parmi les Saints Grégoire Palamas, Archevêque de Thessalonique». Mais nous n'avons pas bien compris la raison invoquée pour légitimer cette allégation: «nous avons suivi la tradition des Eglises byzantines, en conformité avec le texte grec — lequel? — et pour un complément d'utilité»

(p. 636). N'aurait-il pas été opportun de citer la résolution de notre Synode de 1971 à ce sujet?

Une autre particularité de moindre importance est la substitution, le jour du vendredi de la 1ère semaine de Pâques, de la Source de Vie, la Théotokos, par la commémoration de la visite de la Vierge Marie à sa cousine Elisabeth. Ce changement a été effectué par Maximos Mazloum le 1er avril 1844. Ici, comme plus haut, l'HM rapporte le *Kondakion* de la fête, utilisant les mêmes formules.

Depuis 1737, l'Eglise Melchite a réintroduit, le 1er jeudi après l'octave de la Pentecôte la Fête du Corpus Domini. Les recherches actuelles ont montré qu'une fête de l'Eucharistie se celébrait dans l'Eglise Melchite depuis le XIIIe siècle. Les textes qu'on possède ne nous permettent pas, actuellement, de publier les compositions hymnographiques qu'on y utilisait. (Cf. J. NASRALLAH, *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Ve au XXe siècles*, Vol. III, t. 2 (1250-1516). Ed. Peeters, Louvain, 1981, pp. 153-154).

Ajoutons quelques autres particularités de peu de relief: Fête de Saint Maron, le 14 février. L'Eglise melchite, a adopté cette date, au lieu de celle du 9 février, pour rester dans la ligne du Synaxaire de l'Eglise de Constantinople. (Cf. SAUGET, Joseph-Marie, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques du Synaxaire Melkite.* XI-XVII siècles, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1969, pp. 347-352). La Fête des Saints Cyrille, Méthode et apôtres des Slaves le 11 mai; le 28 août, fête de Saint Augustin; le 15 juin, fête de St. Jérôme; le 1er octobre fête de la Protection de la Sainte Mère de Dieu, introduite par un décret de S. Béatitude le Patriarche Maximos V, daté du 23 août 1975. Cette commémoration est d'origine slave: La Fête du Voile ou Pokrov, qui signifie le voile et la Protection. (L. OUSPENSKI et Vl. LOSSKY, *The meanining of the Icons.* St. Vladimir's Seminary Press. 1982, pp. 151-152).

Mais les nouveautés du HM ne s'arrêtent pas là: les textes parallèles de l'Horologion grec ne concordent pas avec ceux du nouveau Horologion. Ainsi des retouches notables ont été apportées à *l'Exapsalmos*, au versets du *Théos Kyrios* et *l'alléouiarion* du Carême, la deuxième antienne des *Anavathmoi* le *Polyéléos*, les *Odes bibliques* et les psaumes. Toutes ces retouches ont été exécutées en application des critères exposés plus haut. Mais, pas d'une façon constante, et bien des fois au détriment de l'herméneutique biblique des Pères et de la liturgie.

La première Ode, par exemple, dont le sujet est le passage de la Mer Rouge, (Ex. 15,1-19) a été amputée de douze versets. Son thème est, comme on le sait, pascal et baptismal. Il comporte nécessairement une confrontation entre un Israël démuni de toute force militaire — image du Christ dans la Passion et du baptisè dans les eaux baptismales — et un Pharaon à la tête d'une armée bien équipée — image du mal et de la mort et de toutes leurs puissances —. Cette Ode, comme les autres Odes bibliques forment le thème continu des *Eirmoi* des Odes hymnographiques. Leurs refrains sont généralement repris comme une finale de chaque tropaire. La première Ode a été revisée de telle façon que les chars de Pharaon ont disparu du texte; on ne dit pas un mot sur le passage de la Mer Rouge, de l'engloutissement par les vagues des forces égyptiennes et le triomphe d'Israel. Les non initiés aux

vieux textes reconnaitreront difficilement l'origine biblique de l'*eirmos* de la première ode hymnographique et notamment de la *paraclesis* (p. 769).

Les textes de l'Ancien Testament, les Psaumes surtout, vidés des principaux événements de l'histoire du peuple élu, deviennent des prières personnelles, sans les dimensions de l'Histoire du salut, — Mysterium futuri — sans le sens historique des Antiochiens et allégorique des Alexandrins, tous dcux débouchant sur le Christ, sur l'Eglise.

De plus l'HM abandonne le texte de la LXX, texte officiel de l'Eglise byzantine et la traduction arabe de ʿAbdallāh Ibn al-Faḍl (XI siècle) et n'a pas adopté le Psautier arabe de l'Eglise Orthodoxe. (*Livre des Psaumes de David, prophète et roi*, Édition An-Nour, 1969). Le texte de l'HM est établi généralement à partir de la Bible de Jérusalem. Ainsi Ps. 2,12, l'HM le lit: «Rendez hommage au Fils»; tandis que la LXX lit: «Recevez l'instruction». On pourrait multiplier les exemples.

En outre, les Psaumes utilisés dans la liturgie ont été retouchés en exécution des critères dont nous avons parlé plus haut. *L'Exapsalmos*, par exemple, a été purgé de tout ce qui pourrait être en désaccord avec un certain esprit chrétien; le *Polyéléos* (Ps. 135), de tout ce qui a rapport aux victoires d'Israël et ses conquêtes. Le Psaume cinquante a été écourté des derniers versets, 18 et 19, pour leur référence à Sion, au Temple et à Jérusalem. A-t-on oublié que le dernier verset du Psaume est une secrète qui dit le prêtre à l'encensement des dons après le Grand *Eisodos*?

Passons à une autre série de retouches: Le deuxième verset du *Théos Kyrios* devient: «La pierre que les maçons ont rejetée est devenue la pierre angulaire» (Ps 117,22). Il remplace le verset: «Toutes les nations m'avaient encerclé, au nom du Seigneur, je les pourfendais.» (Ibid., 10). L'aspect christique du verset a cédé devant le sens immédiat, belliqueux et violent. Les quatre versets de *l'Allélouiarion* (Is. 26, 9a, b, 11, 15) ont été réduits au premier verset a et b.

La deuxième antienne de la première antiphone des *Anavathmoi* (Tropaires graduels) du 4ème mode, chantée toutes les fêtes qui ont une vigile, dcvient: «Quiconque met son espoir dans le Seigneur est au-dessus de toute affliction». (Ps. 128, 5-6). Elle a cédé le pas à l'antienne primitive qui était: «Ennemis de Sion, soyez confondus devant le Seigneur; comme l'herbe au feu, vous serez désséchés.» Ps 128, 5-6). Ce verset changé pour dcs raisons passagères, surtout de sensibilité nationale, a été pourtant retenu dans le texte du Psaume entier à la page 290. Dans le tcxte des *Anavathmoi*, du 4ème mode, cette antienne a été remplacée par «voyez comme il est bon, comme il est doux d'habiter en frères tous ensemble: le Seigneur y donne un avant-goût de l'éternelle vie qu'il a promise.» (1ère antienne de la quatrième antiphone du 4ème mode plagal, la vingt-cinquième des huit modes, qui ne figure pas dans l'office du dimanche publié dans l'appendice, pp. 146-147*). On est en droit de s'interroger sur la raison de ces changements, qui contredisent une sorte de praxis liturgique, selon laquelle la première antienne se réfère au 1er verset du psaume, la seconde au verset damilien. Dans ce cas, le psaumc est entièrement changé: 128 au lieu de 132. La Liturgie, notre liturgie surtout, recèle des secrètes lois, qu'on n'a pas fini de découvrir. (Cf. V. Palachkovsky, *Les «Pneumatica» des Antiphones Graduelles*, in *Le Saint-Esprit dans la Liturgie*,

Conférence Saint-Serge, XVI Semaine d'études liturgiques, Roma, 1977, pp. 141-148).

On pourrait multiplier les critiques: signaler certaines fautes, comme par exemple celle de l'*apolytikion* grec du Samedi de l'*Akathistos*: Τό προσταχθέν μοι... au lieu de Τὸ προζταχθὲν μυστικῆς... (page 640). Nous nous bornons à relever l'absence des canons traditionnellement imprimés dans l'Horologion: celui des Anges, de la Croix, de la Communion, de la Grande *Paraclesis* et de Jésus le Doux. Y figurent simplement l'*Akathistos* et la Petite *Paraklesis*.

Cette nouvelle édition de l'Horologion Melchite marquera pour les ans à venir l'identité d'une Eglise. L'HM est-il byzantin? Si la conformité totale aux textes est le critère de son appartenance, la réponse est négative. Si l'on entend l'identité des lignes générales, la réponse est affirmative. Les liturgistes chevronnés s'en plaindront. Mais ceux qui admettent une certaine évolution considéreront l'HM comme une tentative de modernisation, qui a ses ombres et ses lumières.

A. Skaf B.S.

Monastic Typicon. New Skete, Cambridge N. Y. 1980, pp. VIII + 49.

Founded in 1966 by ex-Franciscan Father Laurence Mancuso and a group of clerics who followed him from the Franciscan Ruthenian Monastery in New Canaan, Connecticut, in search of a more authentic Byzantine monastic lifestyle, the Monastery of New Skete, in a further stage of its pilgrimage, left the Catholic communion to join the Orthodox Church in America in 1979. This small book contains their *Rule* and that of their sister community of nuns. Byzantine usage knows two sorts of typika, liturgical and monastic, though "cathedral" and "monastic" would perhaps be a better designation for the earlier examples, since monastic typika then also included liturgical prescriptions, whereas today all monasteries follow the liturgical *Typikon of St. Sabas.*

As a cenobitic monastery rather than a more loosely organized laura or eremitical community, the life of New Skete is rooted in work and liturgical services in common, as well as in private prayer and study. In a resolutely modern context, great stress is placed on community (22), and in line with Orthodox, especially Russian tradition, on openness to outsiders, especially those in spiritual need (Preface & 24, 26, 28). There is much to recommend this *Rule.* Some of it is a return to a saner tradition: the simplification of the schema (10 & note 10); the restoration of the spiritual role of the superior (34-39) and its declericalization (he need not be a presbyter: 45). Some of it is both traditional and modern: the relating of chastity to more than sex (83); a flexible approach to fasting (92); personalism (22, 63); economic realism (73); a moderate burden of liturgical prayer with the Little Hours left to private observance (61-62).

The notes and bibliography cite a wide range of monastic literature, tra-

ditional and contemporary, Eastern and Western, Catholic and Orthodox, indicative both of the pilgrimage of this group as well as of the cultural breadth and openness of those who prepare its publications. One versed in traditional monastic spirituality will raise an eyebrow at not seeing obedience and humility enumerated among the virtues a novice must "especially cultivate" (8), though the emphasis does appear later (87). One is also surprised to see such practical specifics as the breeding of German Shepherds (76) in a rule that would clearly be flexibly modern. Why not leave such non-religious details to be decided *ad hoc*, according to changing needs and circumstances?

The text, generally very well-written, does pose some problems, such as sexist language in a publication meant also for nuns, and the use of such Russian Orthodoxisms as "temple" (Russian *chram*) for the monastic church (98), a usage totally unacceptable in contemporary English.

But overall this *Typicon* is an admirable example of what any monastic experiment must be today: at once traditional and modern. Some contemporary experiments in Orthodox monasticism in the Western hemisphere appear little more than an attempt to resurrect the past, including its bigotry and fanaticism. None of that is seen here.

R. TAFT S.J.

Patristica

Elena CAVALCANTI, *L'esperienza di Dio nei Padri Greci. Il trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio di Cesarea.* (= La spiritualitá cristiana, Storia e testi 5) Ed. Studium, Roma, 1984, pp. 236.

Offrire, per la prima volta, il testo italiano del trattato basiliano *Sullo Spirito Santo* è, senza dubbio, il merito essenziale di questa pubblicazione. Gli specialisti concordano sull'importanza di questo trattato per la storia dei dogmi ed il lettore di cultura generale si accorgerà ben presto dell'attualità dei temi che vi sono trattati e rimarrà grato alla traduttrice per un testo facilmente leggibile.

Ella ha avuto, inoltre, cura di premettere una introduzione di 108 pagine. Vi si può leggere un, sia pur breve, riassunto di ciò che la scienza conosce sulla vita di Basilio. L'autrice, però, concentra principalmente la sua attenzione su quello che fu il problema principale del tempo: la conoscenza di Dio nelle discussioni con gli eunomiani. È un tema nel quale E. Cavalcanti si è già fatta conoscere in precedenza per mezzo delle sue pubblicazioni (in specie *Studi eunomiani*, OCA 202, 1976). È, quindi, naturale che ella cerchi di impostare il contenuto dello scritto basiliano sotto questa ottica, come indica lo stesso titolo della presente pubblicazione. Trattare di questo argomento è il suo forte e deve essere apprezzato. La tradizione ha sempre messo Basilio al primo posto, fra i Cappadoci, come «colonna dell'ortodossia». È giusto, quindi, vedere il suo insegnamento dogmatico in coerenza con ciò che è sem-

pre stato il problema vivo dell'Oriente cristiano: la conoscenza spirituale. L'introduzione, pur non pretendendo di essere uno studio esauriente del tema, mette in rilievo quest'aspetto, spesso dimenticato perchè siamo abituati a vedere il volto di Basilio sotto altre prospettive.

È inevitabile che porre l'accento su un tema fa mettere in disparte gli altri aspetti che, a nostro parere, sono ugualmente importanti. Basilio si trova, evidentemente, fra due fuochi: da una parte il razionalismo eunomiano e dall'altra una certa tendenza spirituale, da parte degli ambienti eustaziani, decisamente opposta. E Basilio doveva prendere posizione anche verso i monaci legati all'ambiente siriaco. Forse i capitoli XII-XV sono proprio il frutto delle discussioni con questi. Lo notiamo solo come un suggerimento per una futura ricerca che verrà svolta da chi si affezionerà alla lettura del trattato basiliano offerto ora al pubblico italiano. Per una eventuale ristampa dell'opera avvertiamo che un «diavoletto» di stampa ha cambiato, a pag. 12 il termine teologia «apofatica» in «apofantica». E a tutta la collana auguriamo il suo rapido completamento.

T. Špidlík S.J.

Henry Chadwick, *History and Thought of the Early Church.* (= Collected studies series: CS 164) Variorum Reprints, London 1982, pp. 344.

Sono 18 studi, (uno dei quali, il IV, di tre parti distinte) apparsi successivamente tra il 1948 et il 1981, in periodici o in opere collettive e raccolti ora in volume, con prefazione aggiornativa e indice analitico.

L'ambito è sempre quello della Chiesa dei primi secoli. Gli argomenti vanno dalla primitiva ecclesiologia (I), ai documenti del soggiorno di Pietro e Paolo a Roma (II-III), alla ideologia di Filone, di Paolo, di Giustino, Clemente e Origene (IV-V), a scritti di Ignazio di Antiochia, di Giustino, di Melitone e di Rufino (VI-IX), a concili del IV secolo (X-XII), a Eustazio di Antiochia (XIII), a Pacomio, Marco Monaco, Giovanni Mosco (XIV-XV, XVIII) e a Nestorio (XVI-XVII).

Quasi ognuno di questi studi era caratterizzato al suo uscire da una carica prorompente di novità. Per esempio, nel saggio XVI raccattando il sasso lanciato da E. Schwartz, per il quale l'animosità di Cirillo per Nestorio non aveva affatto un'origine dogmatica, l'A. fa nel 1951 un discorso che precorre già in qualche modo il libro di L. I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso* (1974).

Ma pur avendo una tempestività originaria, queste pagine non invecchiano, per il rigore scientifico e la lucidità con cui sono state scritte. Facendo l'elogio di un altro studioso, Chadwick fa senza volerlo il ritratto di se stesso. L'A. ha infatti «il dono carismatico di una semplicità e di una immediatezza che lo fa sempre mirare dritto al cuore del problema» (V p. 145).

V. Poggi S.J.

Lettres des pères du desert: Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis. Introductions Traductions et Notes par B. OUTTIER, A. LOUF, M. VAN PARYS, Cl.-A. ZIRNHELD. (= Spiritualité Orientale, 42) Abbaye de Bellefontaine 1985, pp. VIII + 59.

Dopo le *Lettere* di Antonio (Spiritualité Orientale 19) la collezione dell'Abbaye de Bellefontaine si arricchisce di questa raccolta di lettere di antichi padri del deserto. Sono testi interessantissimi, ma finora di difficile accesso ai non specialisti e anche relativamente poco studiati. La loro conoscenza viene a completare il quadro piuttosto frammentario che si ha della primitiva spiritualità eremitica, conosciuta soprattutto dagli *Apoftegmi.*

Di s. Ammonas sono riportate 14 lettere. La traduzione francese à fatta su un'antica versione siriaca che costituisce la tradizione più ricca (14 lettere), confrontata con quella georgiana, ancora inedita (13 lettere) e con quella greca (8 lettere). Esistono pure, oltre una versione armena, un'antica versione araba, (di cui una traduzione latina in *PG.* 40) e frammenti copti (forse dall'originale). L'identificazione di Ammonas, autore di queste lettere, con l'omonimo discepolo di Antonio e personaggio degli *Apoftegmi*, è assai probabile. In ogni caso queste lettere sono di grande interesse «du fait de leur antiquité certaine et de leur doctrine originale» (p. 4). Un'altra lettera di Ammonas presente solo in alcuni mss siriaci e giudicata inautentica dal Kmosko, è invece ritenuta probabilmente autentica dal Louf (pp. 57-60).

Del celebre s. Macario l'Egiziano — detto il Grande —, conosciuto nell'antichità soprattutto per le sue *Omelie spirituali*, oggi ritenute spurie, è riportata una *Lettera ai suoi figli*, che ha tutte le probabilità di essere autentica. Delle varie versioni antiche (forse dall'originale copto, di cui restano frammenti), vengono riportate qui, sempre in traduzione francese, quella latina e quella greca, leggermente diverse. Questa lettera fu conosciuta anche in Occidente.

Una altro celebre padre del monachesimo egiziano è s. Arsenio il Grande (prima metà del V sec.), uomo di corte convertitosi alla vita eremitica. La *Lettera* qui riportata è quella pubblicata da G. Garitte nel 1955 in una versione georgiana. La convergenza degli insegnamenti spirituali di questa lettera con quelli contenuti negli *Apoftegmi* di Arsenio fa propendere per la sua autenticità.

Vi sono infine due lettere di s. Serapione di Tmuis, discepolo di Antonio e amico di Atanasio: la *Lettera ai monaci*, conservata in greco, e la *Lettera sulla morte di Antonio*, conservata in versione siriaca e armena. Quanto alla prima, se è autentica (cf. il dubbio espresso dalla *CPG* n° 2487, citato qui a p. 132), con il suo «elogio» della vita monastica è lo scritto che più si avvicina alle forme «greche» di composizione. In polemica con M. Tetz, Sr Claire-Agnès Zirnheld, che ne ha curato la traduzione e l'introduzione, sostiene che il ruolo di intercessori attribuito da Serapione ai monaci non significa uno sganciamento dalla cristologia (p. 122). È certo che se «l'octroi d'un don particulier de l'Esprit-Saint est un point de doctrine commune dans les écrits du monachisme égyptien primitif», come scrive A. Louf nell'introduzione alla lettera di s. Macario (p. 67), ciò forse non vale per Serapione, che sembra

piuttosto povero di pneumatologia (una sola menzione dello Spirito Santo in *Lett. ai mon.* XII). Se è vero, come sostiene M. Tetz, che Serapione potrebbe essere la principale fonte della *Vita Antonii* di Atanasio, si capirebbe allora anche la scarsa pneumatologia della *Vita* stessa (a differenza delle *Lettere* di Antonio).

Un piccolo rilievo finale: le note della *Lettera sulla morte di Antonio* devono essere rimaste in tipografia. Sarà bene inserirle su un foglio a parte in uno dei prossimi volumi della collana.

E. CATTANEO S.J.

Antonio QUACQUARELLI, *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d. C.).* (= Quaderni di "Vetera Christianorum", 19) Edizione Edipuglia, Bari 1986, S. 248.

Dieser kleine, aber gehaltvolle Band des bekannten Patrologen widmet sich — nach eigenem Geständnis des Verfassers — weit mehr dem Thema der zweiten Titelhälfte als der ersten, denn es geht ihm um den Neuaufbruch der jungen, christlichen Kultur unter Benutzung der wissenschaftlichen und sprachlichen Mittel der Antike. Der sehr anschaulich und farbig geschriebene Text lädt des Leser ein zu einer Entdeckungsreise vieler bekannter oder auch weniger beachteter Einzelzüge, die sich am Ende zu einem grossartigen Mosaik zusammenfügen. Besonders gut gelungen scheinen mir die Kapitel über die Autobiographie und Poesie in ihrem jeweiligen typisch-christlichen Kontext. Vom theologischen Gesichtspunkt her erweisen sich die Ausführungen über die Handarbeit der Mönche und damit letztlich aller Christen (S. 88-108), die zugleich den Interessenschwerpunkt des Verfassers darstellen, als besonders fruchtbar und wegweisend für anstehende Re-formierungspläne im Bereich des Ordenslebens wie auch der christlichen Existenz in der modernen Welt überhaupt. Doch auch dieses leicht bedrückend wirkende Thema wird dem Leser quasi spielerisch nahegebracht.

Es ist dem Verfasser nicht zu verdenken, dass er für seine wohl zunächst angezielte, italienische Leserschaft immer wieder mit Vorrang Aspekte der Frühgeschichte des christlichen Italiens hervorhebt. Doch damit hätte sich leicht ein etwas breiterer, d.h. internationalerer Horizont in den zitierten Literaturangaben verbinden lassen. Gelegentlich wünschte man sich am Ende der Kapitel auch eine weitere gedankliche Verdichtung des Gesagten, die über die Gegenüberstellung des Damals-Heute hinausgeht.

Doch kann man dem Autor nur einen guten Fortgang seiner geplanten Studienserie über die hier angeschnittenen Themen wünschen, die sicher dazu beitragen wird, die christliche pietas an ihren wahren, weil ursprünglichen Quellen zu speisen.

G. PODSKALSKY S.J.

Carlo Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani.* (= Università di Macerata, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 15) G. Bretschneider Ed., Roma 1983, pp. 264.

Questo studio era già apparso negli «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», II, 1969, dell'Università di Macerata. Viene ora riprodotto senza mutamenti ma con l'aggiunta, a guisa di appendice, di tre articoli già pubblicati su *Augustinianum* e concernenti la tematica matrimonio e ascetismo in Tertulliano, Clemente Alessandrino, Cipriano, Agostino e Paolino di Nola. Nell'«avvertenza» a questa seconda edizione, l'A. riconosce che nella sua trattazione «ricorrono troppo sovente i termini 'escatologia' e 'escatologico', mentre conveniva parlare più spesso di storia della salvezza» (p. 8).

Questo lavoro à nato attorno all'analisi tematica del *Simposio* (o *Sulla verginità*) di Metodio di Olimpo (+ 311), analisi che si è via via allargata fino ad abbracciare i moralisti pagani, Clemente Alessandrino, Tertulliano e gli apocrifi. L'opera di Metodio viene così letta nel suo giusto contesto, come reazione agli opposti estremismi dell'encratismo e del libertinaggio. Essa nondimeno, con la sua esaltazione del primato assoluto della verginità, appare discostarsi alquanto dai dati del Nuovo Testamento.

E. Cattaneo S.J.

Russica

Fjodor M. Dostojewskij, Der Großinquisitor, Übersetzt von Marliese Ackermann, herausgegeben und erläutert von Ludolf Müller. Erich Wewel Verlag, München 1985, S. 128.

Der u.a. durch die "Deutsche Gesamtausgabe der Werke Wladimir Solowjews" bekannte Theologe und Slavist legt hier eine neue Übersetzung der berühmten Legende Dostojewskijs vom Großinquisitor aus dem Roman "Die Brüder Karamasow" vor und erläutert sie ausgiebig. Es folgt ein Verzeichnis der benutzten und mehrfach zitierten Literatur und ein alphabetisches Register. Die Übersetzerin hat in einer Tübinger Philosophischen Dissertation (1985) sechs deutsche Übersetzungen dieses Werkes ausführlich untersucht.

Die Anmerkungen (S. 37-114) enthalten laufend eine Fülle von Informationen zeitgeschichtlicher, literarischer und biographischer Art. Erklärungsgrund der Legende ist die Absicht Dostojewskijs, die Idee des Atheismus, der die Welt beherrscht, konkret künstlerisch zu gestalten. Dabei sucht er bis in die tiefsten Falten der bewußten Gottesleugnung hinabzuleuchten, die innersten Motive bloßzulegen. So ist die Gestalt des Großinquisitors wie die des Iwán Karamasow entstanden. Gleichzeitig offenbart die Legende das Bild, das sich Dostojewskij selbst von Christus gemacht hat.

Es kommen die Grundfragen der Religionsphilosophie und der Theologie Dostojewskijs zur Sprache: Freiheit und Glaube und besonders die Dreiheit Wunder, Geheimnis und Autorität. Die bedeutendsten, aber auch einige weniger bekannte Ausleger der Legende kommen zu Wort.

In meinem Buch "Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum", Wien 1950, nimmt die Parabel Dostojewskijs eine zentrale Stelle ein ; daher habe ich sie fast vollständig gebracht (S. 181-186). In einer Anmerkung (S. 183, Anm. 44) bezog ich die Behauptung des Großinquisitors, es sei genau acht Jahrhunderte her, daß die römische Kirche von Satan die Herrschaft über die irdischen Reiche annahm (Müller, S. 25), auf die Trennung der byzantinischen Kirche von Rom — bzw. Roms von der byzantinischen Kirche. Daß Dostojewskij und so der Großinquisitor damit die Pippinsche Schenkung vom Jahre 754 im Auge hat, kann L. Müller einwandfrei dartun (S. 86-87). Über die "römische Idee", wie sie von Dostojewskij nicht nur in der Legende vom Großinquisitor, sondern auch im Roman "Der Idiot" und vor allem in seinem Tagebuch dargestellt wird, habe ich im erwähnten Buch eingehend berichtet (S. 186 ff.).

Als hauptsächliche Mittel des Atheismus, zur Weltherrschaft zu gelangen, nennt Dostojewskij drei, vor allem das Wunder. Die Ideen Dostojewskijs über das Wunder haben dann Solowjew beeinflußt, worauf L. Müller verweist (S. 82), der vor Jahren ein Büchlein herausgegeben hat: *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*, Berlin 1956. Darauf bin ich in einer Abhandlung eingegangen: *Die Fundamentaltheologie Vladimir Solov'evs*, OCP XXIV (1958), S. 17-82; 43-54. Unser Dialog ist allerdings damals stehen geblieben. Es wäre u.a. weiter zu fragen, wieweit der Wunderbegriff Solovievs und der Dostojewskijs mit dem der Evangelien und dem Christi selbst zusammenfällt.

Daß Dostojewskij dem Ivan Karamasow Worte und Ideen Belinskijs in den Mund gelegt hat, ist immer wieder von Berdjajew betont worden: Belinskij habe als erster die "geniale Dialektik" Iwan Karamasows im Roman "Die Brüder Karamasow" formuliert: Iwan Karamasow sagt, er weise nicht Gott zurück, sondern die Gotteswelt: "Keine Weltharmonie, keine Weltordnung kann mit dem ungerechten Leiden auch nur eines Wesens versöhnen, mit dem Tränlein eines gequälten Kindes. Die Karte für den Eintritt in die Weltharmonie muß zurückgegeben werden. Die Welt hätte nicht geschaffen werden dürfen, wenn ihr ungerechtes Leiden zugrundeliegt" (N. Berdjajew, *O rabstvě i svobodě čelověka. Opyt personalističeskoj filosofii*, Paris 1939, S. 74; vgl. 220-221. — Bei Dostojewskij im Roman "Die Brüder Karamasow", Teil 2, Buch 5, Kapitel 4 gegen Ende. Es folgt in Kapitel 5 die Erzählung vom Großinquisitor). Darüber in meinem Büchlein *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij, Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Rußland*, München-Salzburg-Köln 1958. Hier habe ich nicht nur die negativen russischen Stimmen über Belinskij, wie die Dostojewskijs, gesammelt, sondern auch positive.

L. Müller hat eine umfangreichere Studie über Dostojewskij und die Erzählung vom Großinquisitor angekündigt, die gleichzeitig "eine chronologische systematische Übersicht über die schon mehr als hundertjährige Geschichte der Interpretation dieses Werkes" enthalten soll (S. 6). Wir erwarten diese wichtige, ergänzende Veröffentlichung.

B. Schultze S.J.

Helene ISWOLSKY, *No Time to Grieve. An Autobiographical Journey from Russia to Paris to New York.* The Winchell Company, Philadelphia 1985, pp. XX + 298.

L'Autrice di queste pagine, che ho avuto il piacere di conoscere, era una personalità poco comune. Figlia dell'ultimo ambasciatore a Parigi dello zar Nicola II, era di una famiglia dell'aristocrazia russa imparentata con la nobiltà baltico-tedesca. La madre di Helene, contessa Toll, era e rimase protestante. Il padre discendeva da una famiglia lituana, da cinque secoli al servizio degli autocrati russi e che si era fatta ortodossa per ovvie ragioni di carriera. L'apertura ecumenica di Helene — una nota caratteristica di tutta la sua vita — ebbe anche radici nell'ambiente famigliare. Il padre naturalmente come tanti suo pari guardava con benigno disprezzo la Chiesa istituzionale ortodossa. Benché fosse stato anche Ober-Procuror del S. Sinodo non volle che un prete ortodosso celebrasse i suoi funerali dicendo che preferiva il pastore luterano della moglie. Helene però fu educata nella religione ortodossa, ma apprese dal padre una grande apertura pei problemi culturali dell'Occidente che col tempo si trasferirono anche a quelli religiosi. Come figlia di un diplomatico che fu anche ministro degli esteri, Helene viaggiò molto e la sua abile penna descrive con grande vivacità, oltre la Russia zarista, i tanti luoghi che visitò. La Rivoluzione del 1917 la sorprese a Parigi e in Francia rimase fino al 1941 quando partì per gli Stati Uniti, la sua terza patria. Gli anni trascorsi in Francia furono certamente i più fecondi di Helene, anni che la lanciarono come scrittrice di ben dieci libri, moltissimi articoli e traduzioni. I suoi contatti francesi con intellettuali cattolici (J. Maritain, G. Marcel fra gli altri) e ortodossi (Berdjaev in particolare) sono già stati descritti de Helene in *Light Before Dusk*, 1942. La presente Autobiografia è però piena di molti altri interessanti particolari. A mò d'esempio, l'intervista con il principe Jusupov, il cospiratore capo nell'assassinio di Rasputin (pp. 161-62); l'isolamento e l'ostilità che i circoli ortodossi avevano per l'«eretico» Berdjaev che peccava di ecumenismo e di troppo interesse pei problemi sociali (p. 191). Ispirata da una suora russa benedettina si fece cattolica, ma oltre amare sempre la sua Russia — il che le creò certe difficoltà negli Stati Uniti quando lavorava per la Voce d'America — cercò sempre di far conoscere all'Occidente le ricchezze della spiritualità russa ortodossa e la religiosità del popolo russo. L'ecumenismo e i contatti fra cattolici e ortodossi erano fino al Vaticano II ben poca cosa. Helene ci descrive le difficoltà che incontrò prima in Francia e poi negli Stati Uniti per promuovere la causa unionistica. A Parigi incontrò il futuro arciv. Alessandro Evreinov. Poi negli Stati Uniti, il P. A. Rogosh e il P. P. Mailleux, tutti di rito bizantino-slavo e interessati a contatti ecumenici. Helene iniziò anche una modesta rivista «The Third Hour» per favorire l'unità dei cristiani. Ma il lavoro ecumenico procedeva a rilento. Helene trovò però nel campo sociale migliori possibilità per la sua attività. L'intima amicizia che la legò alla nota operatrice sociale Doroty Day — in questi giorni se ne è introdotto il processo di beatificazione — dimostra l'apertura concreta ai problemi sociali di Helene che ne aveva assorbito la teoria dalle idee di Maritain. L'Autobiografia termina cinque anni prima della morte di Hele-

ne (1975). È completata da Marguerite Tjader che ha anche curato il manoscritto di Helene che volle essere sepolta con l'abito di oblata benedettina. Mi auguro che questo bel libro possa avere anche una traduzione italiana.

G. K. PIOVESANA S.J.

Theologica

Paul EVDOKIMOV, *The Sacrament of Love.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, pp. 192.

The present work, a posthumous translation of the 1980 French edition, is a welcome addition to contemporary Orthodox theological literature and represents the late author's attempt to develop an integrated treatment of human sexuality and marriage from an Orthodox perspective. A thorough reading of the present work, however, leads one to conclude that a fully adequate articulation of the Eastern Christian point of view is still wanting. The author, Paul Evdokimov († 1970), who was a professor of moral theology at St. Sergius' in Paris, of course correctly notes how so much of Christian literature throughout the centuries on the subject of human sexuality and marriage leaves much to be desired. He is also justified in criticizing (p. 119) the traditional Scholastic distinction between the objective aim (procreation) and subjective aim (the nuptial community) of marriage.

Yet, there are serious shortcomings to his own development of the theme (insightful in itself) of marriage as a nuptial priesthood. Not all of his chapters (e.g., ch. 1 on anthropology and ch. 2 on marriage and monasticism) are well integrated with his over-all topic. For instance, though E. most perspicaciously remarks (p. 73) how marriage can only be understood against the backdrop of monasticism, he never really draws out the connections between the two in any expansive way. Also, it is somewhat surprising that E. does not call for the reintegration of the Orthodox marriage service into the celebration of the Divine Liturgy.

Of graver import is E.'s apparent failure to see the essential difference between "procreation" and "reproduction". He seems only to reduce the former into the latter (cf. esp. p. 169), thus cmptying the concept of procreation of all its personalist connotations. This is his most telling oversight which keeps him from appreciating the traditional Christian (of whatever denomination) teaching against artificial birth control. Indeed, E.'s treatment of this subjet is especially inadequate. (For more detailed treatments of artificial birth control in Orthodox thought, see the article of Basilio Petra, *Unitas* [Ital. ed.], 35 (1980): 173-92, 251-79, and our own, 39 (1984): 44-51).

No less disappointing are his words on the subject of divorce, which he seems too willing to justify. His statement (p. 190): "The indissolubility of the bond does not promote love" is gratuitous. Surely he does not think that divorce does. Even from a purely natural point of view, indissolubility

is an intelligible notion. A person in love can only rejoice to think that the wedded bond is secure, years down the road, whatever his or her subjective dispositions may be at that time. Thus, it is imperative, for morc than just ecumenical reasons, that Orthodox authors return to this topic and develop their thought where E. has left off.

R. SLESINSKI

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Bahnām Faḍīl 'AFFĀṢ, *Aqlīmīs Yūsuf Ibn Dāwud, 1829-1890. Rā'id min ruwwād al-fikr fī al-'Irāq. Dirāsah taḥlīlīah.* Baġdād, Šarikah maṭba'ah al-adīb 1985, pp. 116.

Aqlīmīs Yūsuf Ibn Dāwud Zabūnī, nato tra i Caldei ad 'Amadīya, nel 1829, ma rivendicato dai Siri cattolici, fu alunno di Propaganda, corepiscopo e vicario generale a Mossul, consultore orientale al Concilio Vaticano I° e finalmente arcivescovo siro-cattolico di Damasco. Questo personaggio importante venne fatto conoscere quasi quarant'anni fa ai Lettori della rivista da un documentato ed esauriente articolo di J.-M. Vosté O. P. (OCP 14[1948]219-302) e tre anni dopo, nel 1951, Graf gli dedicava varie pagine del vol. IV° della GCAL (73-80).

Ma questa volta una vera e propria monografia autonoma è consacrata a ravvivare e a diffondere la fama dello stesso personaggio. E la lodevole iniziativa viene da un iracheno e dall'Iraq, dove Yūsuf Ibn Dāwud era nato 156 anni fa. Inoltre, la lingua di questa monografia è l'arabo che Yūsuf Dāwud aveva usato con maestria nelle decine e decine di libri da lui composti e da lui fatti stampare nella prima tipografia di Mossul, di proprietà dei Padri Domenicani.

L'operetta, che si apre con un'introduzione sull'Iraq e la sua cultura nel secolo scorso, si articola in due parti. La prima è biografica, seguendo il protagonista dall'infanzia alla morte. La seconda studia la sua abbondante produzione letteraria, nel dominio della linguistica (compose infatti grammatiche di arabo e di siriaco) della esegesi biblica (tradusse la Bibbia dal siriaco in arabo) della teologia, della liturgia, del diritto canonico orientale, della catechesi, della omiletica, della pedagogia e delle belle lettere. L'A. elenca oltre 80 scritti editi e inediti del Dāwud e inserisce opportunamente nel volume riproduzioni fotografiche di frontespizi di sue opere, stampate nella tipografia dei Domenicani di Mossul.

Rammarichiamo soltanto i numerosi errori nelle citazioni in lingue occidentali. Per il resto, ci congratuliamo con l'A., per aver presentato efficacemente un cattolico che partecipò alla *nahḍa* araba. Se non è della statura di un Germanos Farhat, egli è tuttavia paragonabile ad altri scrittori cristiani del Vicino Oriente, Buṭrus Bustānī, Nāṣif al-Yāziğī, o Aḥmad Fāris al-Šidyāq, ai quali l'A. lo ravvicina (p. 103).

V. POGGI S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Σοτηρίου Λ. ΒΑΡΝΑΛΙΔΟΥ, *Ὁ θεσμὸς τῆς χαριστικῆς /δωρεᾶς/ τῶν μοναστηρίων εἰς τοὺς βυζαντινούς.* (= Βυζαντινὰ κείμενα καὶ Μελέται, 21) Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1985, σσ. 255.

Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag. Dargebracht von Schülern und Mitarbeitern. Herausgegeben von W. HÖRANDNER, J. KODER, O. KRESTEN, E. TRAPP. Ernst Becvar, Wien 1984, S. LXII + 350.

CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Proceedings of the Forty-Fifth Annual Convention, San Francisco, California, October 10-13, 1983.* Canon Law Society of America, Washington, D.C. 20064, 1984, pp. 354.

IGNATIUS IV, Patriarch of Antioch, *The Resurrection and Modern Man*, translated by Stephen GIHAM, with a foreword by Olivier CLEMENT. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 10707, 1985, pp. 96.

Sebastià JANERAS, *L'original grec del fragment num. 27 en l'anafora de Barcelona*, extret de Miscellània litúrgica catalana, Barcelona 1984, pp. 13-25.

Johann KNOBLOCH, *Sprache und Religion*, 2. Band. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1983, S. 69.

Henri DE LUBAC, *Proudhon e il cristianesimo*, sezione prima: *L'uomo davanti a Dio.* Volume 3 di *Opera Omnia*, a cura di Elio GUERRIERO, Jaca Book, Milano 1985, pp. 325.

Ed METZLER, *Discovering the System of Mosaical Metrology.* Baalschem Press, Herborn 1985, pp. 31.

ΜΕΘΟΔΙΟΥ, Ἀρχιεπισκόπου Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας, *Θεολογικαὶ καὶ ἱστορικαὶ μελέται. Συλλογὴ δημοσιευμάτων,* τόμος ὄγδοος (Theological and Historical Studies. A Collection of minor works, by Methodios Fouyas, Archbishop of Thyateira and Great Britain, Vol. VIII), Ἀθῆναι 1985, σσ. 362.

Jules MONCHANIN, *Théologie et spiritualité missionnaires*, avant-propos et postface de Edouard DUPERRAY et Jacques GADILLE. Beauchesne, Paris 1985, pp. 214.

Athanasius B. PEKAR, OSBM., *"You shall be witnesses unto me". Contribution to the Martyrology of the Byzantine Catholic Church in Subcarpatian Ruthenia.* Byzantine Seminary Press, Pittsburg, PA., 1985, pp. 112.

Die Lehrer des Slawen Kyrill und Method. Die Lebensbeschreibungen zweier Missionaire. Aus dem Altkirchenslawischen übertragen und herausgegeben von Joseph SCHÜTZ, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1985, pp. 152.

Michael SILBERER, OSC., *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin.* (= Das Östliche Christentum, Neue Folge, Band 36), Augustinus-Verlag, Würzburg 1984, S. XLIII + 303.

Adrienne VON SPEYR, *Il Verbo si fa carne. San Giovanni. Esposizione contemplativa del suo Vangelo.* Vol. I. (= Già e non ancora, 124) Jaca Book, Milano 1985, pp. 315.

Claude SUMNER, Ph. D., *Ethiopian Philosophy,* Vol. III: *The Treatise of Zär'a Ya'əqob and of Wäldä Ḥeywåt. An Analysis.* Printed by Commercial Printing Press, Addis Ababa 1978, pp. X + 367.

—, *Ethiopian Philosophy,* Vol. IV: *The Life of Maxims of Skəndəs.* Printed for the Ministry of Culture and Sports by Commercial Printing Press, Addis Ababa 1981, pp. XIV + 499.

Texts and Studies, Vol. IV. Printed at the expenses of the Shipowner Jacob Tsounis and Great Benefactor of the Foundation. Foundation for Hellenism in Great Britain, Thyateira House, London 1985, pp. 388.

Varia I. (= Poikila Byzantina, 4), Beiträge von Ralph-Johannes LILIE und Paul SPECK. Dr. Rudolph Habelt BMBH, Bonn 1984, S. 325.

Παναγιώτη Φ. ΧΡΙΣΤΟΠΌΛΟΥ, *Τὸ βιβλίο Ἡ Ἀλήθεια Κρητης καὶ η τυποδιωχτικη δρᾶση τοῦ συγγραφέα τοῦ Leandro Lombardi στὸν ἑλληνικο χῶρο. Συμβολὴ στὴν ἐκκλησιαστικὴ καὶ πολιτικὴ ἱστορία τῶν μέσων τοῦ ιη' αἱ.* Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία. Ἀθήνα 1984, σσ. 221 + 14 πίνακες.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 26-V-1986 – Gilles PELLAND S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

E. R. HAMBYE

In memoriam The Reverend Father Placid J. Podipara C.M.I. 1899-1985

Joseph Podipara was born on 3 October 1899 in the Syro-Malabar village of Ārpūkara, Kerala, India. His parents, Jacob (Chacko) and Rosa belonged to a branch of a well-known family, whose name reflected a locality, Idathamparamba. His early schooling was quite local and traditional.

Ārpūkara is close to Mannanam, the seat of the first house of the Syro-Malabar Congregation of the Carmelites of the Third-Order, known now as the Carmelites of Mary Immaculate (C.M.I.). It is therefore quite understandable that our young man, Joseph, could think of joining them. He entered the novitiate there in 1918, and took his first vows with the name of Placid of St Joseph, on 15 September 1919.

For studies in philosophy and theology, the young religious was sent to the interdiocesan seminary run by the Jesuits at Mangalore. His studies were brilliant. He was ordained priest on 3 December 1927. However, he was badly shaken by the hybrid nature of the ordination ceremony, a Latin ritual awkwardly set into a Syriac Eucharistic liturgy. It made him take two decisions. First, he would devote his life-time to the reform of his Church's liturgy on Oriental lines; second, he would not attend any such hybrid rite till it was restored to its pristine state.

Hardly a year passed, and the young priest was sent to Rome. There he took the then prized doctorate in Canon Law, being the first member of his Congregation to do so. He got doctorates also in philosophy and theology. In Rome he met for the first time Eugene Tisserant, who was then the librarian of the Vatican Library. He had also frequent dealings with both the Congregation for the Oriental Churches and the Pontifical Oriental Institute. He came back from Rome with his above-mentioned decisions both con-

firmed and enlarged. He had become more convinced than ever that the delatinization of his Church and its re-shaping as a genuinely Oriental body were the work he was called to.

Back in Kerala, then consisting of three separate units, Travancore, Cochin and the Malabar District, he took up the professorship he was assigned by his superiors. In the seminary of his Congregation, situated at Chettipuzha, a suburb of Changanacherry, for many years he would teach canon law, liturgy, etc.

Since 1939 he became a prolific writer on ecclesiological, oriental, canonical and liturgical topics. His activity as a writer ended only with his death. He joined the small band of Syro-Malabar writers, scholars, historians and publicists, some of whom were outstanding laymen, such as Dr P. J. Thomas, who later on became head of the department of Economics of the Madras University.

Fr Placid did not neglect pastoral realities. Already as a young priest he was a much sought-after preacher and spiritual director. When Mar Ivanios joined the Catholic Church in 1930, Fr Placid was taken into his counsels. He could thus exercise some influence to prevent the Malankara Catholics from being too quickly latinized. When another Orthodox bishop, Mar Severios, followed Mar Ivanios in 1937, Fr Placid became his personal friend and a permanent consultor of the Tiruvalla eparchy, which had been entrusted to Mar Severios' care.

Since his early years as a religious and priest Fr Placid had acquired a remarkable mastery of Syriac. He could speak and write it in both its forms. No wonder then that, thanks partly to Mar Ivanios' intervention, he was appointed examiner in Syriac for the university of Madras. Later he kept that post in the newly founded university of Kerala in the capital, Trivandrum.

Fr Placid was also well acquainted with the Syrian Orthodox of his own land, particularly with the late Catholicos Mar Basilios III, with other bishops, priests and leading laity. He did not neglect the leaders of the Syrian Church of Mar-Thoma, the reformed offshoot of the local Orthodox. He knew the Anglicans of central Kerala as well. He was also acquainted in many ways with the 'Nestorian' community of Trichur, and became a very good friend of their metropolitan, Mar Timotheos. Fr Placid was indeed a pioneer of ecumenism among his own people. Meanwhile our professor continued working for the restoration of the genuine character of his Church. notwithstanding criticisms, opposition and adverse reactions.

About 1935 Fr Placid was asked to contribute to the 'Fontes' launched to pave the way for the codification of Oriental canon law. Thus he published in 1937 and 1940 two volumes, mentioned below in the list of his works. Though focussing on the Malankara sources, he actually collected whatever documentation he could find regarding Eastern Christianity in India, including above all the Syro-Malabar sources.

When the momentous visit of Cardinal Tisserant in India took place, particularly in Kerala, in Winter 1953-1954, Fr Placid became the ever-ready and obliging guide and adviser of the then head of the Oriental Congregation. Actually he was already a consultor of the same since 1952. No wonder also that in 1954 he was called to Rome and to stay there. He was then 55 years old, and in full form. Except for two or three visits to Kerala he was to reside in Rome for a quarter of a century.

Due to his wellknown competence he was appointed very soon professor of matters pertaining to the Syro-Malabar Church and allied subjects at the Pontifical Oriental Institute. He taught there till his retirement in 1980. He also became one of the pillars of the special commission set up within the Oriental Congregation to tackle the reform of the Syro-Malabar liturgy. The other pillar was the late Fr A. Raes s.j. of the Pontifical Oriental Institute.

Fr Placid had much to do with the preparation of the restored text of the Qurbana with the anaphora of Addai & Mari, with the composition of the reformed calendar, of the ceremonials for the various forms of the Eucharistic liturgy including their episcopal celebration, and for the Latin version of all the propers of the whole year.

Though Fr Placid had become almost a 'Romano di Roma', he never forgot while in Rome the local interests of his individual Church. Three of his visits to Kerala were exclusively connected with the welfare of religious congregations. In 1956 it was the Syro-Malankara sisters of Bethany, whose visitor he had been nominated; some years later it was the Oblates of the S. Heart (Syro-Malabar diocese of Kottayam). Again after a few years he was entrusted with the work of unifying the Syro-Malabar Carmelite sisters of the Third-Order, and thus of raising them to the status of a pontifical-right Congregation.

In Rome Fr Placid had the opportunity to work for the preparation of the Vatican II Council. In 1960 he was appointed consul-

tor of the preparatory commission and subsequently of the special commission for the Oriental Churches. He finally became one of the *periti* of the Council, during which he ceaselessly insisted on the basic right of expansion his own Church should have. He also became consultor of the conciliar commission for the Orientals. When in 1972 the new Pontifical Commission for the Revision of the Code of Oriental Canon-law was set up, he was nominated one of its consultors. He was then 74 years old. On 1958 he was made rector of a 'Collegio' in Rome, a new house of studies destined to gather Syro-Malabar seminarians. Fr Placid proved to be an excellent superior and leader of men. He left on the young men he directed an indelible mark. One can only regret that that attempt at having a Syro-Malabar house of studies in the eternal city was discontinued.

One of the great advantages Fr Placid had in Rome was contacts with so many Oriental prelates, scholars, and well-wishers. It also gave him the golden opportunity he had longed for to visit the Middle East, which he did in October 1957. This profitable journey was clearly connected with the work of revision of the Syro-Malabar liturgy. As could be expected he was particularly eager to meet and know at close quarters the Chaldaean Catholics. He was very warmly received by the catholicos-patriarch of the time, Mar Joseph VII Ghanima, his bishops, and clergy. After his discussions with the patriarch about sending to Iran and Irak some C.M.I. priests, two such priests were sent to Iran and two to Irak a few years later. Fr Placid met also the Maronite and the Syrian Catholic patriarchs.

On the occasion of his 70th birthday and golden jubilee of his religious life two memorial volumes were published in his honour. The first was number 186 of the *Orientalia Christiana Analecta*, entitled *The Malabar Church* (Pp VII-310), edited by one of his former Roman students, Dr Jacob Vellian. It had twenty-six contributors. The second was a more restricted publication with nineteen contributions both in English and in Malayalam. It was published in Kerala.

When he was in his sixties, Fr Placid met with a road accident in Rome. Though undergoing all the best treatement he could get, he never completely recovered the full use of one of his legs. Nevertheless he continued working as bravely as ever before. He liked te spend his summer holidays outside Rome, particularly at S. Carbone, near Lucca, where the sisters were trained by him to participate in the Syriac Eucharist.

Finally, in December 1984 as an octagenarian, Fr Placid returned to India and settled down in his old house at Chettipuzha. The theologate was no more there, but many of his old friends and former students were around. From there he could influence the liturgical movement among the Syro-Malabarians.

Despite his difficulty at walking, Fr Placid was still strong and active. He wrote several books and articles. He would participate in the quarterly meetings of the 'Oriental Study Forum', a circle made of some of his former students and friends, who shared his ideals and wanted to put them into practice. He also kept close relations with the Syro-Malabar major seminary of Vadavathoor, Kottayam, which became a faculty of theology before Fr Placid entered his last illness. The seminary's foundation had indeed been due to Cardinal Tisserant's active support as well as Fr Placid's inspiration. The seminary had by now become one of the chief advocates of the Oriental restoration, and it gave him much consolation during his last years.

His room at the Chettipuzha monastery become the resort of many visitors, Indians and foreigners, scholars, friends and well-wishers. He was a constant source of information and of comments on the present and future situation of his beloved Church.

For his golden jubilee of priesthood in 1977, a memorial volume was prepared with eight contributors. It was published in 1984 under the title 'The Church I Love'. At the end of a symposium on 'The Identity of the Oriental Catholics in India'; held in the above-mentioned Kottayam seminary, in which Fr Placid participated, he was presented with the first copy of that volume.

His last year in his homeland was a painful sharing of the cross, the "cross of light" as the Syriac liturgies have it. In the late Spring of 1984 he suffered a stroke and had to be hospitalized for months. He lost his speech, almost completely, but could follow others' words and conversation. A few weeks before he was called to the Father, a group of friends, both Malabars and Malankars, organized a short symposium in his presence as a sign of their abiding gratitude and veneration.

In the early hours of 27 April 1985 Fr Placid expired. Two days later a very large crowd gathered in the monastery church at Chettipuzha to pay him their last respects. The funeral was celebrated by the then Archbishop of Changanacherry, Mar Anthony Padyara, with the participation of nearly all the Syro-Malabar bish-

ops. Among those present were Cardinal Joseph Parecattil of Ernakulam; Mar Gregorios, the Malankara Archishop of Trivandrum; and Mar Youhanon, the Malankara Bishop of Tiruvalla. The Syrian Orthodox Catholicos of Kottayam delegated one of his metropolitans to represent him, and the Latin Bishop of Alleppey, Mgr Michael Arattukulam, made it a point to come and share in the funerary rites. Present also were most of his former students, nearly all the staff of the Vadavathoor seminary, and hundreds of priests and sisters.

The solemn funeral was the last tangible evidence of the influence Fr Placid had exercised and of the veneration with which he was surrounded. It can be said that he was probably the greatest spiritual and intellectual personality of his times in Kerala. As Dr J. Vellian, one of his most faithful students said: "This great man, who worked selflessly for our Syro-Malabar Church, that remarkable scholar, that humble religious... we have now lost him". It cannot be denied that he was a great fighter for the welfare and development of his own Church, ready as he was to meet with oppositions, which never spared him, and sometimes with failures.

Yet, if today there is a real drive towards making the Syro-Malabar Church more genuinely Oriental, it is largely due to Fr Placid's constant efforts and perseverance during nearly sixty years.

Vidyajyoti
23, Rajniwas Marg.
Delhi-110054 India

E. R. Hambye S.J.

BIBLIOGRAPHY OF P. J. PODIPARA

I do not list Fr. Placid's books and articles in Malayalam. These can be found in the first pages of the memorial volume, *The Church I Love*, A Tribute to Rev. Placid J. Podipara C.M.I., Edited by J. Madey and G. Kaniarath, (= EBOSC Publications 9 — Orientalia 2) Kottayam — Paderborn 1984.

A - Books

The Syrian Carmelite Congregation, Trichinopoly 1932.
Ritus et Libri Liturgici Syro-Malabarenses, Thevara 1933.

De Fontibus Juris Canonici Syro-Malankarensium (= Codificazione Canonica Orientale, Fonti), Città del Vaticano 1937.
The Syrian Church of Malabar. Its Catholic Communion, Changanacherry 1938.
Fontes Juris Canonici Syro-Malankarensium (= *Codificazione Canonica Orientale, Fonti*), Città del Vaticano 1940.
St. Thomas and the Church of Palayur, Chondal 1951.
Restoration of the Syro-Malabar Qurbana with its accessories (pro manuscripto), Rome 1960.
Die Thomas-Christen (= *Das östliche Christentum*), Würzburg 1966.
The Thomas Christians, Bombay-London 1970.
Varthamanapusthakam. The Travelogue of Paremmakal Thomma Kathanar, translated from the Malayalam (= Orientalia Christiana Analecta 190), Rome 1971.
The Individuality of the Malabar Church, Palai 1972.
The Malabar Christians, Alleppey 1972.
The Thomas Christians and their Syriac Treasures, Alleppey 1974.
The Hierarchy of the Syro-Malabar Church, Alleppey 1976.
Four Essays on the Pre-Seventeenth-Century Church of the Thomas Christians of India (Malabar), Changanacherry 1977.
The Rise and Decline of the Indian Church of the Thomas Christians, Pontifical Oriental Institute Publications, Kottayam 1980.
Reflections on Liturgy, Pontifical Oriental Institute Publications, 61, Kottayam 1983.

B – Articles

St. Thomas in South India, Ninth All-India Oriental Conference, Trivandrum 1937, 19ff.
Um die Einheit der Kirche in Indien. Zum Übertritt des jakobitischen Bischofs Mar Severios, *Katholische Missionen* 66 (1938) 94-98.
Statistica Christianorum S. Thomae, OCP, 3 (1937) 292-295.
The Social and Socio-Ecclesiastical Customs of the Syrian Christians of India, *Eastern Churches Quarterly* 7 (1947) 222-236.
The Catholic Syrians of Malabar and the Motu Proprio 'Crebrae Allatae', *The Clergy Monthly* 13 (1949) 365-380.
Oriental Marriage Legislation, *ibid.* 14 (1950) 1927-1943.
Regarding Orientals, *ibid.* 16 (1952) 36ff.
Divided Christianity, *ibid.* 16 (1952) 390-403.
St. Thomas in South Indian Tradition, in *St. Thomas the Apostle*, Ernakulam 1952, 1-14.
St. Thomas in Syrian Writings and Liturgies, *ibid*, 68-80.
The South Indian Apostolate of St. Thomas, OCP, 18 (1952) 229-245.
The Dhariyaikal Christians of Thiruvancode, in *The Indian Historical Institute Silver Commemoration Jubilee*, 1953, 317-319.
The Efforts for Reunion in Malankara, South India, *Unitas* 5 (1953) 7-15, 89-98.

Die St.-Thomas-Christen oder die Syrischen Christen von Malabar, Ostkirchliche Studien 4 (1955) 261-288.
Les Diocèses Syro-Malabars, L'Orient Syrien 1 (1956) 212-220.
Les Syriens du Malabar, ibid, 375-424.
The Syro-Malabarians, their Life and their Activities, Nouvelle Revue de Science Missionnaire 12 (1956) 241-256.
Portuguese Religious Conquests in Malabar under the Diocese of Cochin during the 16th century. The Report for 1597, ibid. 13 (1957) 287-306.
The Present Syro-Malabar Liturgy, Menezian or Rozian? OCP, 23 (1957) 313-331.
Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship, Ostkirchliche Studien 8 (1959) 82-104.
Thomas-Christen, Lexikon für Theologie und Kirche, 10 (1965) 152-154.
The Malabarians, in *La S. Congregazione per le Chiese Orientali nel Cinquantesimo della Fondazione,* 1917-1967, Rome 1967, 301-306.
Malabar Rite, The New Catholic Encyclopedia, 9, (1967) 92-96.
Synod of Diamper, ibid. 4, (1967) 850.
The Malankarians, ibid, 309-315.
One Rite for India?, Eastern Churches Review 2/2 (1968) 175-179.
Vorwort, *Qurbana oder die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens.* ed. J. MADEY & G. VAVANIKUNNEL, Paderborn-Changanacherry-Trivandrum 1968, 7-11.
The Thomas Christians and "Adaptation", Eastern Churches Review 3/2 (1970) 171-177, *Diakonia* 8 (New York 1973) 248-257.
Religious Life among the Thomas Christians, in *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann* OSA, ed. E. C. SUTTNER & C. PATOCK, Würzburg 1971, 283-293.
Die Individualität der Malabarischen Kirche, Kyrios 13 (1973) 59-77.
Die Christologie Babais des Grossen und der nichtkatholischen Ostsyrer oder "Nestorianer", Ut Omnes sint Unum 36 (Paderborn 1973) 180-187.
The Training of the Syro-Malabar Clergy, Ostkirchliche Studien 24 (1975) 27-37.
De Thomaskristenen, Het Teken 48/4 (1975) 106-109.
The Thomas Christians of Malabar and the Chaldean Liturgy, in *Die Einheit der Kirche, Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag,* ed. L. HEIN, Wiesbaden 1977, 330-341.
The Mariology of the Church of East, Christian Orient 2 (1981) 166-182.
Malayalam and Syriac and the Syro-Malabarians, ibid 3 (1982) 137-141.

Un discours inédit du moine Pantaléon sur l'élévation de la Croix *BHG* 427 p.

Il ne s'agit pas ici du fameux discours *BHG* 430, Πάλιν ὑψοῦται σταυρός, qui est publié depuis le début du XVIIe siècle. Il sera question d'un texte inédit, dont la présence a été signalée dans plusieurs manuscrits à Venise(1), Oxford(2), Messine(3), Istanbul(4), Athènes(5) et Moscou(6), sans compter les cinq exemplaires du mont Athos(7).

Nous transcrirons l'*Atheniensis* 217, où il occupe les folios 109v-117, numérotés aussi comme les pages 218 à 233.

L'auteur est désigné très clairement. C'est «le prêtre Pantaléon, moine du monastère des Byzantins». E. Honigmann avait bien remarqué qu'il ne s'agissait pas d'un couvent de Constantinople, mais de Jérusalem. Il avait aussi proposé de dater du VIIe siècle l'auteur de l'homélie(8).

Bruxelles
Société des Bollandistes
24, boul. Saint-Michel
1040 BRUXELLES

François HALKIN, S. J.

(1) Cf. *Anal. Boll.* 24 (1905), p. 197[8]. Cf. EHRHARD, *Überlieferung*, t. 3 (= *T.U.* 52, 1943), p. 258-259.

(2) *Anal. Boll.* 25 (1906), p. 469[48]. Cf. EHRHARD, t. 3. II (1952), p. 868-870. Les manuscrits de Holkham, achetés par la Bodléienne, y ont reçu de nouveaux numéros. Cf. *Anal. Boll.* 79 (1961), p. 40.

(3) *Anal. Boll.* 69 (1951), p. 244[k]; EHRHARD, t. 2 (= *T.U.* 51, 1938), p. 187[9].

(4) EHRHARD, t. 3, p. 493[14].

(5) *Subsidia hagiogr.* 66 (1983), p. 10[17], 23[3], 31[17].

(6) EHRHARD, t. 3, p. 462[10].

(7) Dionysiou 168, Iviron 427, Lavra Δ 58 et E 160, Xéropotamou 149.

(8) *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, Classe des Lettres, 5e Série, t. 36 (1950), p. 547-559.

OCP 52 (1986) 257-270

Παντολέοντος, πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Βυζαντίων, λόγος εἰς τὴν ὕψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ καὶ προσκυνητοῦ e codice Atheniensi 217.

1. La fête de la Croix.

῞Οτε τῆς παρούσης ἑορτῆς ἐν νῷ λάβω τὴν οἰκονομίαν, ἀγαπητοί, μετὰ τοῦ προφήτου γίνομαι καὶ βοᾶν ἔπεισί μοι λοιπόν·
110 «Ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, κύριε, πάντα ἐν | σοφίᾳ ἐποίησας(1).» Ἐπειδὴ γὰρ πάσης ἀρχῆς τε καὶ βασιλείας ἔστι σύμβολον ὃ τὴν ἐξουσίαν τοῦ κεκτημένου παραδηλοῖ καὶ πᾶσά πως ἐστιν ἀνάγκη τούτῳ καθηγεῖσθαι τῆς τοῦ κρατοῦντος προπομπείας, φόβος ὢν τάχα τι καὶ παιδεία τοῖς ὑπαντῶσι καὶ τῆς βασιλικῆς θέας ἐφιεμένοις, ὡς ἐν κόσμῳ τινὶ καὶ τάξει ποιεῖσθαι λοιπὸν τὰς ἐφ' οἷς ἂν δέωνται καὶ μᾶλλον αἰτήσεις· τούτου χάριν ἡ παροῦσα νῦν καὶ τῶν δεσποτικῶν ἑορτῶν πρόδρομος ἑορτή(2), τὸ δεσποτικὸν ἡμῖν εἰκότως ἀναδείκνυται σύμβολον, τὴν ὅσον οὔπω τῶν βασιλικῶν πανηγύρεων προαπαγγέλλουσα δι' αὐτοῦ παρουσίαν, ἵνα προγυμνασθέντες τῇ τούτου θέᾳ καὶ προμελετήσαντες ὅσα χρεὼν τοὺς τὸν ἀληθινὸν βασιλέα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀπεκδεχομένους μετὰ παρρησίας λοιπὸν τὰς αὐτοῦ πανηγυρίσωμεν ἑορτάς. Οὐκοῦν εὐφημείσθω μὲν ὁ σταυρός. Τοῦτο γὰρ τῆς Χριστοῦ βασι-
2) λείας τὸ σύμβολον, τοῦτο τῆς τοῦ Θεοῦ λόγου | συγκαταβάσεως τὸ μέγα μυστήριον, τοῦτο τῆς ἡμῶν σωτηρίας τὸ τρόπαιον ὃ κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ τοῦ θανάτου Χριστὸς ἀνεστήσατο, δι' οὗ καὶ τὸν σκολιὸν ἀνεσκολόπισε δράκοντα· καὶ δέδωκεν ἡμῖν ἐξουσίαν πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων(3) λέγων· ‹Ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσῃ λέοντα καὶ δράκοντα(4).› Τούτου

(1) *Ps.* 103, 24.

(2) La fête de la Croix, tombant le 14 septembre, se célèbre au début de l'année liturgique, avant les autres «fêtes du Seigneur».

(3) *Luc.* 10, 19.

(4) *Ps.* 90, 13.

πολὺς ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος, ἀλλ' οὐ τοῖς προσκυνοῦσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπιστοῦσι, παρ' οἷς καὶ μωρία μᾶλλον, ἀλλ' οὐ δύναμις θεοῦ ἐστιν. ‹Ὁ γὰρ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλομένοις μωρία ἐστὶ› κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον ‹τοῖς δὲ σῳζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν(5).› Οὐκοῦν ἡμεῖς κατὰ τὸν προφήτην *Δαυΐδ*, Ἐν τῷ θεῷ ποιήσομεν δύναμιν(6) καὶ προσκυνήσομεν αὐτῷ λέγοντες· Ὑψοῦτε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὅτι ἅγιός ἐστι(7) καὶ πάλιν· Εἰσελευσώμεθα εἰς τὰ
110v σκηνώματα αὐτοῦ, προσκυνήσωμεν εἰς τὸν τόπον | οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ(8). Εἴπωμεν καὶ τοῖς ἐχθροῖς τοῦ σταυροῦ· Μηδαμῶς εὐλαβεῖσθε προσκυνήσειν, δι' οὗ Χριστὸς καὶ μᾶλλον δοξάζεται, δι' οὗ τὴν ἔχθραν ἐλύσαμεν καὶ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ κατηλλάγημεν, δι' οὗ ἐλευθερίαν αἰχμαλωσίας ἀνηλλαξάμεθα καὶ ζωὴν ἐκτησάμεθα καὶ ἀφθαρσίαν ἐλπίζομεν καὶ βασιλείαν οὐράνιον ἀπεκδεχόμεθα.

2. Prophéties.

Ταῦτα γὰρ ἡ τοῦ σταυροῦ προσκύνησις παρὰ τοῦ προσηλωθέντος αὐτῷ τὰ μὲν ἐκόμισεν ἀγαθά, τὰ δὲ καὶ πρὸς τὸ μέλλον ἡμῶν ταμιεύεται. Τίς οὖν τοῖς πιστοῖς ἐπιμέμψεται τὸν σταυρὸν προσκυνοῦσιν; Οὐ γὰρ ξύλον ψιλὸν προσκυνοῦμεν, ἀλλὰ σταυρόν. Οὐ λατρεύομεν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα καθάπερ οἱ λεγόμενοι τῶν ἑλλήνων σοφοί, μὴ γένοιτο. Σέβομεν δὲ βασιλικὴν ἀρχὴν καὶ διὰ πολλῆς ἄγομεν ὅσον ἡμῖν ἐφικτὸν τῆς τιμῆς. Μετὰ σοῦ γάρ, φησίν,
2) ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου(9), ὁ βασιλεὺς ἐν προφήταις,| ὁ πρᾶος καὶ ἥμερος ἐν ἀνθρώποις, ὁ τολμήσας μετὰ παρρησίας εἰπεῖν· Εἰ ἀνταπέδωκα τοῖς ἀνταποδιδοῦσί μοι κακά(10)· καὶ μαρτυρούμενος ὑπὸ θεοῦ λέγοντος· Εὗρον *Δαυὶδ* τὸν τοῦ *Ἰεσσαὶ* ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου(11)· μεθ' οὗ καὶ *Ἡσαΐας* ἀνέκραγε λέγων· Οὗ ἡ ἀρχὴ ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ(12). Ταύτῃ καὶ ἡμεῖς τῇ ἀρχῇ τὸ

(5) 1 *Cor.* 1, 18.
(6) *Ps.* 59, 14.
(7) *Ps.* 98, 5.
(8) *Ps.* 131, 7.
(9) *Ps.* 109, 3.
(10) *Ps.* 7, 5.
(11) *Act.* 13, 22.
(12) *Is.* 9, 6.

παρ' ἡμῶν ὀφειλόμενον σέβας προσάγομεν. Ταῦτα πείθεσθαι καὶ κατακολουθεῖν ἄξιον τοὺς σῴζεσθαι βουλομένους σημεῖόν ἐστιν, ἄνθρωπε, τῆς τοῦ θεοῦ βασιλείας ἐπισυνάγον εἰς ἓν τὰ διεσκορπισμένα. Καὶ κέκραγεν ὁ αὐτὸς *Ἠσαΐας*· Ἀρεῖ σημεῖον εἰς τὰ ἔθνη καὶ συνάξει τοὺς ἀπολλυμένους *Ἰσραὴλ* καὶ τοὺς διεσπαρμένους *Ἰούδα*· συνάξει ἐκ τῶν τεσσάρων πτερύγων τῆς γῆς(13). Φορίον ἐστὶ βασιλικόν· καὶ προαναφωνεῖ *Σολομών*· Ἐποίησεν ἑαυτῷ φορίον ὁ βασιλεὺς ἀπὸ ξύλων τοῦ *Λιβάνου*(14). Ποίων δὲ τούτων; Ὁ αὐτὸς ἡμῖν πάλιν ἐρεῖ τῶν προφητῶν ὁ μεγαλοφωνότατος *Ἠσαΐας*·
111 Καὶ ἡ δόξα, λέγων, τοῦ | *Λιβάνου* πρὸς σὲ ἥξει ἐν κυπαρίσσῳ καὶ πεύκῃ καὶ κέδρῳ(15). Καί μοι τὸ ἀκριβὲς προσέχετε τῶν εἰρημένων· Ἥξει γάρ, φησίν, ἡ δόξα τοῦ *Λιβάνου*, οὐ κυπάρισσος καὶ πεύκη καὶ κέδρος, ἀλλ' ἐν κυπαρίσσῳ καὶ πεύκῃ καὶ κέδρῳ, ἅμα δοξάσαι τὸν τόπον τὸν ἅγιόν μου· καὶ τὸν τόπον τῶν ποδῶν μου δοξάσω. Τίνα δὲ τοῦτον; Δηλονότι τὸν σταυρόν. Οὗτος γὰρ ἡ δόξα τοῦ *Λιβάνου* διὰ τῶν εἰρημένων τεκτονηθεὶς ξύλων. Ἀλλὰ καὶ τὴν ἀκολουθίαν τοῦ ῥητοῦ καλόν ἐστι μὴ παραδραμεῖν. Τίνος γὰρ ἕνεκεν προέταξε τὴν κυπάρισσον, ἴσως ἐρεῖς, εἶτα τὴν πεύκην ἐπήγαγε καὶ τελευταίαν τὴν κέδρον; Ἀλλὰ δῆλον, ὡς βουλόμενος κἀνταῦθα τὴν ἀκρίβειαν τῆς κατασκευῆς διδάξαι τοὺς ὕστερον. Καὶ γὰρ τύπον μέλλων τις κατασκευάζειν σταυροῦ, ποιήσας πρῶτον τὸ σχῆμα τὸ ὄρθιον ὅπερ ἦν ἐπὶ τοῦ δεσποτικοῦ σταυροῦ καὶ μᾶλλον κυπάρισσος οὕτω τὴν διὰ μέσου κεραίαν ἐπιτίθησιν ἥτις ἐκ πεύκης
2) εἶναι γνωρίζεται. Προσελήφθη δὲ καὶ ἡ κέ|δρος, τίτλος τοῦ σταυροῦ γινομένη καὶ τὰς ἐπιγραφὰς δεξαμένη, δι' ὧν ἠλέγχετο κατὰ τὸ εἰκὸς ἡ τῶν θεομάχων *Ἰουδαίων* ἀγνωμοσύνη. Τίς οὖν οὐ θαυμάσειε τὴν τοσαύτην ἀκρίβειαν τῆς θείας γραφῆς, πῶς κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνὴν οὐκ ἔστιν ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία ἅπερ καὶ αὐτὰ παραδηλοῖ παρελθεῖν ἕως ἂν πάντα γένηται(16)· καὶ τέλος λάβοι κατὰ τὸν οἰκεῖον καιρὸν τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα.

3. Tous les peuples sont rassemblés.

Οὐκοῦν τὴν δόξαν προσκυνήσωμεν τοῦ *Λιβάνου*· δόξα δὲ τούτου σταυρός. Οὗτος γὰρ τὴν προτέραν ἀκρίβειαν εἰς πολυκαρπίαν

(13) *Is.* 11, 12.
(14) *Cant.* 3, 9.
(15) *Is.* 60, 13.
(16) Cf. *Matth.* 5, 18.

μεταβαλὼν τὴν ζωὴν ἡμῖν ἀνεβλάστησεν· οὗτος τὴν ἐκ τῆς
βρώσεως τοῦ ξύλου προσγινομένην φθορὰν εἰς ἀφθαρσίαν μετέβα-
λεν· οὗτος τὴν ἐκ τοῦ παραδείσου διὰ τῆς παρακοῆς ἐξηφάνι-
σε([17])......., τοῦ θελήσει προσηλωθέντος αὐτῷ· καὶ δυσωπεῖ λοι-
πὸν τὴν φλογίνην ῥομφαίαν([18]) δοῦναι παρόδου καιρόν, τῆς μετὰ
τῆς αὐτῆς πίστεως τῷ ληστῇ παριέναι βουλομένοις ἐκεῖ καὶ προτέ-
111ᵛ ρας ἀπολαύειν | τρυφῆς. Οὗτος σήμερον ἀναδείκνυται διὰ τῶν τοῦ
θεοῦ ἱερέων νόμῳ τῆς ἑορτῆς οὐ νῦν πρῶτον φανείς, ἀλλὰ τῆς
ἐτησίας τοῦ κύκλου τοῦτο παρασκευαζούσης φορᾶς. Οὗτος εἰς ὕψος
ἀνακομίζεται· καὶ τὸ προφητικὸν ἔργῳ πληροῦται λόγιον. Καὶ βλέ-
πομεν ὥσπερ ὑφ' ἑνὶ συνθήματι πανταχόθεν ἔθνη συντρέχοντα, γυ-
ναιξὶν ὁμοῦ καὶ νηπίοις καὶ τοῖς κατὰ τὴν ἡλικίαν πρεσβύταις,
ἄρχουσί τε καὶ ἀρχομένοις, οὐδενὸς αὐτοῖς δυναμένου τὴν προθυ-
μίαν ἐγκροῦσαι, οὐ βοῶν ἀροτῶν ὠνηθέντος ἀγροῦ, οὐκ ἄρτι
νύμφης πρὸς γάμον ἀχθείσης([18*])· οὐκ ἐκ θεμελίων οἶκος ἔτι πρὸς
ὕψος αἰρόμενος κατὰ τοὺς κληθέντας εἰς τὸν γάμον ποτὲ καὶ μὴ
ἀπαντήσαντας. Ἡ γὰρ δύναμις τοῦ σταυροῦ πάντας εἵλκυσε καὶ
τοὺς εἰς μακράν· καὶ οὔτε γῆρας, οὐ νόσος, οὐ πόνος ὁδοιπορίας,
οὐ φύσις ἁπαλὴ νηπίων τε καὶ γυναικῶν, οὐ ψῦχος, οὐ καύσων, οὐ
2) τὸ πάντων μοχθηρότατον καὶ πρόχειρον εἰς προ | φάσεις ἡ ἔνδεια
λέγω. Καὶ ταῦτα ἐπ' ἀλλοδαπῆς στελλομένους καὶ εἰς ἀλλο-
γλώσσους ἀνθρώπους ἐμπόδιον γέγονε τοῖς ἀληθινοῖς προσκυνηταῖς
τοῦ σταυροῦ. Καὶ γὰρ ἔστιν ἰδεῖν οὐκέτι μὲν *Ἰουδαίων* ἄνδρας
εὐλαβεῖς ἐκ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν συνηγμένους, ἀλλ'
αὐτὰ σύμπαντα *Ῥωμαίων* ὁμοῦ καὶ *Ἑλλήνων*, προσέτι δὲ καὶ βαρ-
βάρων τὰ ἔθνη, *Πάρθους* φημὶ καὶ *Μήδους* καὶ *Ἐλαμίτας* κατὰ τὸ
γεγραμμένον καὶ τοὺς κατοικοῦντας τὴν *Μεσοποταμίαν*, *Ἰουδαίαν* τε
καὶ *Καππαδοκίαν*, *Πόντον* τε καὶ τὴν *Ἀσίαν*, *Φρυγίαν* τε καὶ *Παμφυ-
λίαν*, *Αἴγυπτόν* τε καὶ τὰ μέρη τῆς *Λιβύης* τῆς κατὰ *Κυρήνην*, *Κρῆτας*
τε καὶ *Ἄραβας*, *Ἰνδούς*([19]) τε καὶ τοὺς λεγομένους *Ὑπερβοραίους* καὶ
ἁπλῶς εἰπεῖν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ δυσμῶν καὶ βορρᾶ καὶ θα-
λάσσης εἰς ἓν συνιόντας μόνης ἕνεκεν θέας τῆς ἀναδείξεως τοῦ
σταυροῦ. Τοῖς γὰρ τρόποις καὶ τόποις, ἤθεσί τε καὶ νόμοις, πολλῷ
112 διεστῶτας ἀλλήλων, συνῆψεν ὁ τύπος τοῦ σταυροῦ | διὰ τῆς ἐνερ-
γούσης αὐτῷ δυνάμεως τοῦ Χριστοῦ.

([17]) Il manque un substantif féminin, introduit par l'article τὴν.
([18]) Cf. *Gen.* 3, 24.
([18*]) Cf. *Luc.* 14, 19-20.
([19]) Cf. *Act.* 2, 9-11.

4. La croix est partout dans la création.

Καὶ τοῦτό ἐστιν ἀληθῶς ὅπερ ἄνωθεν *'Ησαΐας* προανεφώνει·
Συμβοσκηθήσεται λύκος μετὰ ἀρνὸς καὶ πάρδαλις ἐρίφῳ συνανα-
παύσεται· καὶ μοσχάριον καὶ λέων καὶ ταῦρος ἅμα βοσκηθήσον-
ται(20). Τὸ γὰρ πρώην ὁμοῦ καὶ ἀνήμερον τῶν ἐθνῶν εἰς πολλὴν
μετήγαγεν ἡμερότητα, βραβεύων εἰρήνην τοῖς πᾶσιν, ἅτε σκῆπτρον
ὑπάρχον τοῦ βασιλέως τῆς ὄντως εἰρήνης Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος
ἡμῶν, τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ πατρός, τοῦ ποιητοῦ καὶ πλάστου
καὶ δημιουργοῦ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, τοῦ τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον
ἐν αὐτῷ προσηλώσαντος, τοῦ τὸν ἐν αὐτῷ θανατώσαντος καὶ τὸν
ἰσχυρὸν ῞Ἁδην σκυλεύσαντος καὶ τῆς δουλείας ἡμᾶς καὶ αἰχμα-
λωσίας ἐν ᾗ κατειχόμεθα διὰ τὴν σύνοικον ἁμαρτίαν ἐλευθερώσαν-
τος, ὡς δύνασθαι λοιπὸν παρρησίᾳ μετὰ τοῦ προφήτου βοᾶν· Ποῦ
σου, θάνατε, τὸ κέντρον; Ποῦ σου, ῞Ἁδη, τὸ νῖκος; 'Ενὶ γὰρ σταυρῷ
2) πάσης ἀφήρησαι δυναστείας· ἐνὶ σταυρῷ διαπεπε|ρόνηταί σου τὸ
κράτος καὶ προσήλωται τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς. Μέγα σου, σταυ-
ρέ, τὸ μυστήριον, μέγα τὸ θαῦμα, μείζων καὶ ὑπὲρ λόγον ἡ δύναμις.
Τί οὖν εἴπω ἢ τί λαλήσω ἢ ποῖον ἐκφράσω τῶν σῶν; Δυσωπεῖται
μᾶλλον ὁ ἐν σοὶ σταυρωθεὶς καὶ παραχωρεῖ διηγεῖσθαι τοῖς μετὰ
σοῦ ποιουμένοις τὸν λόγον, τὰ μεγαλεῖα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος,
οὐκέτι λέγων τῷ ἁμαρτωλῷ· 'Ινατί σὺ ἐκδιηγῇ τὰ δικαιώματά μου
καὶ ἀναλαμβάνεις τὴν διαθήκην μου διὰ στόματός σου; 'Αλλὰ πλά-
τυνόν σου τὸ στόμα· καὶ πληρώσω αὐτό(20*).

Κἀγὼ τοίνυν ἀνοίξω, σταυρέ, τῇ σῇ σφραγῖδι τὸ στόμα μου·
καὶ πνεῦμα σοφίας ἑλκύσω, τῆς οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνυμένης σοφίας
λόγοις ἀλαζονευομένης, ἀλλὰ τῆς ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνά-
μεως(21). Διὸ αὖθις οὐχ ἅπαξ, οὐ δίς, ἀλλὰ πολλάκις βοήσω· Μέγα
σου, σταυρέ, τὸ μυστήριον. Σὲ τῆς κτίσεως ὁ δημιουργὸς ἄνωθεν
ἀπὸ καταβολῆς τῆς κτίσεως ἐν αὐτῇ προετύπωσε· σὲ πᾶσα κε-
112v κτημένη τῶν ζώντων | ἡ φύσις κατευοδοῦται πρὸς τὴν μετάλληλον
κίνησιν. Εἴτε γὰρ τῶν ἐν αὐξήσει τοῦ ζῆν ἐν ἑαυτῷ τὴν δήλωσιν
ἔχει, ὁποῖα πάντα τὰ φυόμενα ἐν τῇ γῇ, εἴτε τῶν αἰσθήσει ψυχικῇ
καθάπερ τῶν ἀλόγων τὰ γένη, χερσέων τε λέγω καὶ ἀερίων ἢ καὶ
ἐνύδρων, εἴτε λόγου μετείληφεν ὡς ἄνθρωπος. Τέως γὰρ περὶ τῶν
καθ'ἡμᾶς ὁρωμένων ὁ λόγος, οὐδέν· ὃ τιμὴ τῷ τύπῳ τῷ σῷ τὴν

(20) *Is.* 11, 6.
(20*) *Ps.* 80, 10.
(21) Cf. 1 *Cor.* 2, 4.

οἰκείαν διὰ τῆς τοιᾶσδε κινήσεως ἐμφαίνει ζωήν. Καί μοι μηδεὶς τῷ ξένῳ τοῦ λόγου θορυβηθῇ. Δηλώσει γὰρ τὸ πέρας τῆς ἀκροάσεως τὴν ἀλήθειαν. Ἔστω γοῦν ὁποῖον ἂν ἐθέλοι τις ὑποθέσθαι τῷ λόγῳ φυτόν, εἴτε τῶν ἐν σπέρμασιν ἢ ξύλοις ἢ καὶ λαχάνοις τὴν οἰκείαν φύσιν παραδηλούντων, οὐ γὰρ ἄλλως ἢ σταυροειδῶς κινηθήσεται· καὶ διὰ μὲν τῆς ῥίζης τὴν ἐπὶ τὰ κάτω πορείαν, διὰ δὲ τῆς λεγομένης καρδίας τὴν εἰς τὸ ἄνω ποιήσεται καὶ διὰ τῶν ἐξ
2) ἑκατέρου μέρους ἐκφυήσεων τὸν τύπον ἡμῖν τοῦ | σταυροῦ παραστήσει, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τῶν ἐνύδρων ζώων καὶ ἀερίων τὰ γένη. Τῇ γὰρ τῶν πτερύγων ἐκτάσει πάλιν ἡμῖν καὶ αὐτὰ παρασημαίνουσι τὸν σταυρόν, ὅτι καὶ μᾶλλον εὔοδον τὴν πορείαν ποιοῦνται. Καὶ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἄλλως οὔτε τοῖς ἐν ὕδασι νηχομένοις ἢ ποιουμένοις ἐν ἀέρι τὴν πτῆσιν τῆς(22) οἰκείας κινήσεως ἐνέργειαν ἐπιδείξασθαι, μὴ πρότερον σταυροειδῶς ἑαυτὰ σχηματίσωσι.

5. Le diable et la croix.

Ταὐτὸ δὲ τοῦτό μοι σκόπει καὶ περὶ τῶν χερσαίων ἁπάντων. Καὶ γὰρ ἡνίκα μὲν ἐν τετραγώνῳ τῷ σχήματι τῶν οἰκείων ποδῶν ἔχει τὰς βάσεις ἀκίνητά τε ἐστὶ καὶ μᾶλλον ἀνενέργητα καὶ τῆς οἰκείας ὡς εἰπεῖν φύσεως ἐπιλελησμένα, τῇ δὲ μεταθέσει τῶν ποδῶν μεταβάσει πρὸς τύπον σταυροῦ σχηματιζομένη, τότε καὶ τὴν προσοῦσαν αὐτοῖς ἀρετὴν ἐπιδείκνυνται καὶ πρὸς ὅπερ ἡ χρεία καλεῖ, τὴν ἐξ αὐτῶν λειτουργίαν παρέχοντα. Τί δὲ ὁ ἄνθρωπος; Οὐχὶ
113 μᾶλλον ἐμφερὴς τῷ τύπῳ γεγένηται; Καὶ γὰρ ὅλως ἐν σχή | ματι σταυροῦ διαπέπλασται· καὶ τότε κίνησιν ἀρίστην κινεῖται καὶ κατάλληλον οἰκείας ζωῆς, ὅτε τὰς χεῖρας ἐκτείνας ἐν τύπῳ σταυροῦ πρὸς τὸν οἰκεῖον δεσπότην ἄνω που διὰ προσευχῆς ἀνανήχεται. Τότε γὰρ τότε καὶ ὑπὲρ τὴν κτίσιν γενόμενος, βλέπει τὰς ἐπουρανίους δυνάμεις, ἐνωτίζεται γραφικῶς εἰπεῖν τὴν ἀκατάπαυστον τῶν σεραφὶμ δοξολογίαν καὶ παρὰ τὸν βασιλικὸν γίνεται θρόνον καὶ τὴν ἁγίαν καὶ μακαρίαν ἐνωπτρίζεται τριάδα, τὸ πλήρωμα πάντων τῶν ἀγαθῶν. Ταῦτα προξενεῖ τοῖς τὸ προσῆκον αὐτῷ σέβας ἀπονέμουσιν ὁ σταυρός· ταῦτα χαρίζεται τοῖς φορεῖον αὐτὸν ὁμολογοῦσι δεσποτικὸν καὶ σημεῖον καὶ τρόπαιον καὶ ἀρχὴν τοῦ μεγάλου βασιλέως Χριστοῦ· καὶ κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον δύναμις θεοῦ γίνεται τοῖς

(22) Bis in codice.

πιστοῖς. Μετ'αὐτοῦ γὰρ φραττόμενοι δυνατοὶ γεγόνασιν ἐν πολέμῳ,
παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων(23), διῆλθον διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος
2) καὶ ἐξῆλθον εἰς ἀναψυχήν(24). Ἴσχυσαν πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς | τὰς
ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τού-
του, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας(25) · ἀντὶ μὲν ληστῶν ὁμολο-
γηταί, ἀντὶ δὲ μάγων προσκυνηταί, ἀντὶ τελωνῶν εὐαγγελισταὶ καὶ
κήρυκες, ἀντὶ δὲ διωκτῶν γεγονότες μάρτυρες, ἀντὶ συκοφαντῶν ἐξ
ἀδίκων δίκαιοι, ἐξ ἀσεβῶν εὐσεβεῖς, ἐξ ἀσελγῶν φιλοπάρθενοι,
ἐγκρατεῖς ἐξ ἀσώτων, ἐξ ἀθέων φιλόθεοι. Καὶ γὰρ ψυχὴ τὸ σημεῖον
ἐντυπωθὲν τοῦ σταυροῦ ῥᾳδίαν παρέχει τὴν ἀπὸ τῶν χρόνων ἐπὶ τὰ
κρείττονα μεταβολήν. Καὶ τοῦτό ἐστιν, ἡγοῦμαι, τὸ σοφὸν ἐκεῖνο
παράγγελμα · ἐὰν πνεῦμα τοῦ ἐξουσιάζοντος ἀναβῇ ἐπὶ σέ, τόπον
σου μὴ ἀφῇς · Ὅλον γάρ τις ἑαυτὸν τῷ τύπῳ σφραγισάμενος(26) τοῦ
σταυροῦ πᾶσαν ἀποτοιχίζει τοῦ ἐχθροῦ τὴν ἐπιβουλήν.

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ὁ σταυρός. Προσθήσω δέ τι καὶ μεῖζον.
Ἐπειδὴ γὰρ ἅπαξ ὁ ἀποστάτης ἐκπέπτωκε τῆς οἰκείας τιμῆς, αὐτὸς
113v ἑαυτὸν ἀπο | στερήσας τῶν τοῦ θεοῦ δωρεῶν, οὐ μόνον τῇ λογικῇ
φύσει βασκαίνει, ταύτην ἀλλοτριῶσαι τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας βουλό-
μενος, ἀλλὰ καὶ πάσῃ τῇ κτίσει. Καὶ τί μηχανᾶται; Προσκυνεῖσθαι
ταύτην παρασκευάζει καθάπερ θεὸν παρὰ τὸν ταύτης δεσπόζειν πε-
ποιημένον, ἵνα τὸν ὄντως θεὸν αὐτῇ προσπολεμώσῃ καὶ καταφθεῖ-
ῥαι παρασκευάσῃ. Τὸν γὰρ ταύτης ἀφανισμὸν ἡδονήν τινα καὶ
εὐφροσύνην παράφρονα καὶ πλήρωσιν τῆς οἰκείας ἡγεῖτο προθέ-
σεως, μᾶλλον δὲ καὶ βασκανίας. Ἀλλ' ἐπέστρεψεν ὁ πόνος αὐτοῦ
εἰς κεφαλὴν αὐτοῦ · καὶ κατέβη δικαίως ἐπὶ κορυφὴν ἡ ἀδικία
αὐτοῦ. Ὁ γὰρ σταυρὸς καὶ ταύτην ἡγίασε καὶ δέδωκε τῇ ἀψύχῳ
φυγαδεύειν τὸν δείλαιον. Ὅθεν καὶ ξύλον μικρὸν τὸ δοκοῦν ἀσθενέ-
στερον εἶναι τῆς κτίσεως μέρος, εἰς τύπον σχηματισθὲν τοῦ σταυ-
ροῦ πάσης αὐτὸν ἀπελαύνει τῆς κτίσεως. Οὐκέτι χρυσὸς εἰς μόσχον
χωνεύεται(27) καὶ προσκυνεῖται καθάπερ θεός, ἵνα τὸν ποιητὴν παρ-
2) οξύνας | ἀφανισμῷ παραδοθῇ παντελεῖ. Οὐδὲ πάλιν ἄργυρος ἢ χαλ-
κὸς βδέλυγμά τι γενόμενος ἀναθέματι παραδίδοται. Τῷ δὲ τύπῳ

(23) *Hebr.* 11, 34.
(24) Cf. *Ps.* 65, 12.
(25) *Eph.* 6, 12.
(26) φραγισάμενος cod.
(27) Cf. *Ex.* 32, 4-8.

κατασημανθεὶς τοῦ σταυροῦ τῆς αὐτοῦ μεταλαγχάνει δυνάμεως· καὶ γίνεται φοβερός, τὸ πρόσθεν ἐπιβουλεύοντι.

6. De l'Ancien Testament à l'Apocalypse.

Ἀληθῶς μέγα σου, σταυρέ, τὸ μυστήριον. Τὸν γὰρ κατὰ θεοῦ θρασυνόμενον καὶ ὅμοιον ἔσεσθαι τῷ ὑψίστῳ κομπάζοντα, θήσειν τε τὸν θρόνον ἐπάνω τῶν νεφελῶν ἀλαζονευόμενον καὶ καταλήψεσθαι τὴν οἰκουμένην ἅπασαν ὡς νοσσιάν, τέθηκας ὡς τραυματίαν τὸν ὑπερήφανον καὶ δέδωκας ὑπὸ πάντων καθάπερ στρουθίον ἐγκαταπαίζεσθαι. Διὸ καὶ γήσαντες, ὥς φησιν ὁ προφήτης, ἐπεγγελῶσι κειμένῳ τῷ ταλαιπώρῳ καί φασι πρὸς αὐτόν· Ἑάλως καὶ σὺ ὥσπερ καὶ ἡμεῖς· ἐν ἡμῖν δὲ κατελογίσθης. κατέβη εἰς Ἅδου ἡ δόξα σου καὶ ἡ πολλή σου εὐφροσύνη· ὑποκάτω σου στρώσουσι σῆψιν· καὶ τὸ κατάλυμά σου σκώληξ[28]. Ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν
114 εἰκότως καὶ πρὸς | τὸν τύραννον. Ἡμεῖς δὲ τὸν σταυρὸν εὐφημήσωμεν, τόν σταυρὸν ἀνυμνήσωμεν, τὸ βασιλικὸν ἀνυψώσωμεν τρόπαιον, τὴν ἐν αὐτῷ δι' αὐτοῦ κηρύξωμεν δύναμιν. Γενώμεθα φοβεροὶ τοῖς πρώην ἡμᾶς ἐκφοβοῦσιν, ἄρωμεν ἐπ' ὤμων τὴν δεσποτικὴν πανοπλίαν, καθάπερ ὁ δεσπότης τὸ πρότερον ὁ ἡμέτερος· φεύξεται ταύτῃ φραττομένους ἡμᾶς ὁ ἐχθρὸς ὁρῶν. Δέδοικα τὸν σταυρόν, εἰ καὶ λίαν ἐστὶ τολμηρὸς ὁ κατάρατος· οὐ φέρει στρατιώτας ἐσφραγισμένους ὁρῶν σημείῳ βασιλικῷ, δι' οὗ τῆς οἰκείας αὐτὸς καταλέλυται τυραννίδος. Οὐ στέγει τὴν ἧτταν, φρίττει τὸν τρόπον, ἀναπολεῖ τὴν αἰσχύνην, τῆς προπετείας αὐτοῦ ἐπιμέμφεται καὶ τὴν μέλλουσαν αὐτὸν καταλήψεσθαι δικαίως ἀπεκδέχεται κόλασιν μισθὸν τῆς οἰκείας ἀγνωμοσύνης, τὴν εἰς ἀΐδιον ἐν γεέννῃ φανταζόμενος κατασκήνωσιν. Ἀλλ' ἴσως ταῦτα καὶ μικρὰ διὰ τὴν εἰς ἄκρον κακίαν ἡγήσεται καὶ φέρειν μᾶλλον ἀνέξεται, τοῦ
2) μὴ δοκεῖν τι | καθυφῆναι τῆς ἀπονοίας. Ἀσεβὴς γὰρ εἰς βάθος κακῶν ἐμπεσὼν καθά φησιν ἡ Σοφία καταφρονεῖ[29]. Τὸ δὲ ἐπὶ τούτοις οὐκ οἶμαι γενναίως οἴσειν αὐτόν. Τί δὲ τοῦτό ἐστιν; Εἰ δὲ πολλῷ πλέον ἐκλάμψαντα τὸν σταυρὸν ἢ πρῶτον μᾶλλον αὐτὸς ἑωσφόρος ὑπῆρχε, τοῦ γὰρ δεσπότου λέγοντος ἤκουσε μέλλειν αὐτὸν τῆς αὐτοῦ παρουσίας ἡγεῖσθαι κατὰ τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως

(28) Cf. *Is.* 14, 10-11.
(29) Cf. *Prov.* 18, 3.

καὶ δηλῶν ὡς ἐν φωτὶ θείῳ τινὶ καὶ λίαν ὑπερκοσμίῳ καὶ μόνοις οἳ καὶ τὸν ἐν αὐτῷ βουλήσει προσηλωθέντα βασιλέα τε καὶ δεσπότην ἐπέγνωσαν τοῦ παντὸς καὶ τὴν ἄφατον τῆς συγκαταβάσεως ᾔνεσαν φιλανθρωπίαν καὶ τὴν οἰκονομίαν ὑπερθαυμάζοντες ὁμολογοῦσι τὴν εὐεργεσίαν σὺν τῷ δεσπότῃ, τὸ τρόπαιον ἀνυμνοῦντες δι' οὗ γενέσθαι τοῦ ἀποστάτου δράκοντος εὐδόκησε τὴν κατάλυσιν, ἵνα τοῖς μὲν ἐλευθερωθεῖσι τῆς ἐκείνου πικρᾶς τυραννίδος φῶς ἔσται δια-
114v παντός, αὐτῷ δὲ | τῷ δράκοντι πῦρ φλέγον καὶ φλὸξ ἄσβεστος καὶ τύφλωσις αἰωνία καὶ ἀΐδιος σκότωσις τοῦ πηρώσαντος ἑαυτὸν τῇ τῆς ἀλαζονείας ὑπερβολῇ. Παύσεται γὰρ οὐδαμῶς τῆς κατὰ πρόθεσιν οἶμαι κακίας, οὐδὲ τῇ γεέννῃ παραδοθείς, κἂν τῆς ἐνεργείας τὴν δύναμιν ἀφαιρεθῇ τῇ δικαίᾳ τοῦ δικάζοντος ψήφῳ. Καὶ τούτῳ παραδηλοῦν ἡγοῦμαι τὴν ἱστορίαν τοῦ *Φαραώ*, τοῦ βασιλέως λέγω τῶν *Αἰγυπτίων*, ὃν καὶ δίκῃ διὰ τοῦ θεράποντος αὐτοῦ *Μωσέως* ἐκόλασεν ὁ θεός(30), μετὰ πολλῆς ἄγαν τῆς μακροθυμίας κατὰ βραχὺ τὰς δίκας ἐπάγων, οὐ τὸ τῆς ἐκείνου κακίας ἀμετάθετον ἀγνοῶν, ἀλλὰ τὸ πλούσιον τῆς οἰκείας ἐνδεικνύμενος ἀγαθότητος, πᾶσι τοῖς ἐθέλουσιν ὀψὲ γοῦν ἐπὶ τοῖς σφῶν μετανοεῖν ἁμαρτήμασιν. 'Αλλ' οὐχ ὁ βασιλεὺς τῶν *Αἰγυπτίων* τοιοῦτος, ὁ τοῦ νοητοῦ *Φαραὼ* τύπος· ἀλλ' ἔμενε μετὰ τὰς βασάνους ἐπὶ τῇ προθέσει καὶ ἐνεργείᾳ
2) τῆς ἑαυτοῦ κακίας. Καὶ τοσοῦτο μᾶλλον ὅσον τῆς | μακροθυμίας ἀπέλαβε τοῦ δεσπότου· ἄφρων γὰρ μαστιγωθεὶς κατὰ τὸ γεγραμμένον οὐκ αἰσθάνεται. Πλὴν ἀλλ' ἐπεσχέθη καὶ ἄκων, τῇ τελευταίᾳ ποινῇ αὐτοῖς ὅπλοις καὶ ἅρμασιν ὑποβρύχιος ἐν τῇ *'Ερυθρᾷ θαλάσσῃ* πανστρατιᾷ γενόμενος. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεσπέσιος *'Ιωάννης* ἐν τῇ γενομένῃ θείᾳ τῶν μελλόντων ἀποκαλύψει μηδὲ βασανιζομένους τοὺς κακοὺς τῆς πρὸς θεὸν ἀπέχεσθαι βλασφημίας(31). Φησὶ γὰρ ἐν ταῖς ἀναγεγραμμέναις αὐτῷ πληγαῖς τῶν ἀριθμῶν ἑπτά· «Τὸν τέταρτον ἄγγελον ὃς ἐξέχεε τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἥλιον· καὶ ἐδόθη αὐτῷ καυματίσαι τοὺς ἀνθρώπους ἐν πυρί. Καὶ ἐκαυματίσθησαν οἱ ἄνθρωποι καῦμα μέγα· καὶ ἐβλασφήμησαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας· καὶ οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν(32).» 'Ομοίως δὲ καὶ ὁ πέ‹μ›πτος ἄγγελος «ἐξέχεε τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ θρόνου τοῦ θηρίου· καὶ
115 ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτισ|μένη· καὶ ἐμασῶντο τὰς

(30) Cf. *Ex.* 12, 12.
(31) *Apoc.* ?
(32) Cf. *Apoc.* 16, 8-9.

γλώσσας αὐτῶν ἐκ τοῦ πόνου· καὶ ἐβλασφήμησαν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν(33).» Εἰ δὲ ἄνθρωποι, πόσῳ μᾶλλον ὁ τῆς κακίας εὑρετής;

7. Le prophète Isaïe.

Καὶ τοῦτο εἰδὼς *'Ησαΐας* ὁ προφήτης ἔλεγεν· «Ὥσπερ ἱμάτιον ἐν αἵματι πεφυρμένον οὐκ ἔστι καθαρόν, οὕτως οὐδὲ σὺ ἔσῃ καθαρός(34) λήξειν αὐτὸν εἰ καὶ τῆς ἐνεργείας, ἀλλ' οὐ καὶ τῆς κακίστης ἡγοῦμαι καὶ βλασφήμου προθέσεως, κἂν ὑπὸ τῆς φλογίνης μέλλοι ῥομφαίας ἀθάνατα βασανίζεσθαι, τοῦ θεοφόρου λέγω σταυροῦ. Ὃς καὶ νῦν μὲν αὐτοῦ δίκην ῥομφαίας πᾶσαν αὐτοῦ κατέτεμε κεφαλὴν καὶ τότε κατεμπρήσει δικαίως εἰς τὸ μηδὲ σπαίρειν ἔτι δοκεῖν πῦρ καταναλίσκον γινόμενος αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ· φῶς δὲ θεῖον τοῖς προσκυνοῦσι, τὸν ἐν αὐτῷ σαρκὶ προσηλωθέντα θεόν. Ὦ μακαριστὸν ξύλον, ἐν ᾧ θεὸς ἐξετανύθη! Χρήσομαι γὰρ κἂν τῶν
2) ἔξωθεν ἡ φωνή· ὦ μακάριον ξύλον, ἐν ᾧ | τῆς ζωῆς ὁ ἄρτος ἐβλάστησεν, ἐν ᾧ τῆς ἀφθαρσίας ἐξήνθησεν ὁ καρπός, δι'οὗ τῆς πικρᾶς ἐκείνης τοῦ ξύλου βρώσεως ἀπηλλάγημεν, δι' οὗ τῆς φθορᾶς ἐλυτρώθημεν. Ὦ μακαρίου ξύλου μακαριώτερος τύπος, δι' οὗ σφραγισθέντες τὴν καλὴν στρατειὰν ἐστρατεύθημεν τῷ Χριστῷ· οὐκ εἰς κινδύνους λέγω καὶ πολέμους καὶ μάχας, ἀλλ' εἰς εἰρήνην καὶ ἀγαλλίασιν καὶ χαράν, οὐκ εἰς ἀναίρεσιν καὶ κατάπτωσιν, ἀλλ' εἰς ἀνάστασιν καὶ ζωήν, οὐκ εἰς φθορὰν καὶ ἀπώλειαν, ἀλλ' εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ταύτῃ ῥᾴδιον, οὐκ εἰς δουλείαν, ἀλλ' εἰς ἐλευθερίαν, οὐκ ἐπὶ μικροῖς καὶ φθαρτοῖς ὀψωνίοις, ἀλλ' ἐπ' αἰωνίζουσιν ἀγαθοῖς, τοῖς ὑπὲρ πᾶσαν ἀκοήν τε καὶ ὅρασιν ἐπηγγελμένοις καὶ ἐπ' αὐτῇ (συντόμως εἰπεῖν) τῇ τῶν οὐρανῶν βασιλείᾳ.

'Αλλ' ὢ τῆς ἀφάτου τοῦ δεσπότου μου φιλανθρωπίας, ὢ τοῦ πλούτου τῆς ἀγαθότητος καὶ τῆς πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπερβαλ-
115v λούσης χρηστότητος! 'Εμὲ τὸν ἀγνώ | μονα καὶ ἀχάριστον περὶ τὸν οὕτως ἥμερον δεσπότην ὀφθέντα τῇ κακῇ τοῦ ὄφεως συμβουλῇ καὶ δικαίως αἰχμάλωτον ὑπ' ἐκείνου γενόμενον καὶ δουλεύοντα πάθεσιν, οἷς ἐκεῖνος εἰκότως ἐπέταττεν, οὐκ ἤνεγκεν ὁρᾶν τυραννούμενον, ἀλλὰ καίπερ ἀποσκιρτήσαντα καὶ τρόπον τινὰ καὶ βίᾳ τῆς

(33) Cf. *Apoc.* 16, 10-11.
(34) Cf. *Is.* 14, 19-20.

οἰκείας ἀπορρήξαντα σωτηρίας, αὐτὸς προστρέχει τῷ φεύγοντι καὶ παρακαλεῖ καὶ δέεται καί φησι· «Λαός μου, τί ἐποίησά σοι ἢ τί παρενώχλησά σοι[35];» Καὶ κρίσιν ὁ δεσπότης αἰτεῖ παρὰ τῶν δούλων αὐτῷ περιγενέσθαι καὶ ἰσονομίαν προτείνεται· «Δεῦτε, λέγων, καὶ διαλεχθῶμεν, οὐχ ἵνα ποινὰς ἐπαγάγω τῶν εἰς ἐμὲ τετολμημένων, ἀλλ' ἵνα δουλείας ὑμᾶς ἐλευθερώσω, ἵνα παθῶν καὶ φθορᾶς ἀπαλλάξω. Καὶ ἐὰν ὦσιν αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν ὡς φοινικοῦν, ὡς χιόνα λευκανῶ· εἰ δὲ καὶ ὡς κόκκινον, ὡσεὶ ἔριον λευκανῶ[36].
2) Τίνος ὑμᾶς ἐστέρησα τῶν ἐμοῦ; Οὐκ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα | πᾶσιν ὑμῖν ἐπίσης δεδώρηται; Οὐχ ὅσα τρέφουσι πρὸς ὑμετέραν ἐστὶν ἀπόλαυσιν; Οὐχ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἄστρα πᾶσιν ὁμοίως ὑμῖν δᾳδουχεῖ; Οὐ βασιλέας πάσης τῆς ἐμῆς κατέστησα κτίσεως; Τί δὲ ὑμεῖς; Οὐκ ἐμὸν κτῆμα καὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων τῇ τε τῆς πλάσεως αὐτοχειρίᾳ καὶ τῇ ὁμοιώσει τῆς εἰκόνος τετιμημένον; Ἐπιστρέψατε πρός με καὶ ἐπιστραφήσομαι πρὸς ὑμᾶς[37]. Οὐ γὰρ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτὸν[38] εἰς τὸν αἰῶνα. Μὴ ὁ πίπτων οὐκ ἀνίσταται; Ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός[39]. Τί τῶν ῥημάτων τούτων φιλοστοργότερον, τί συμπαθέστερον; Ποῖος πατήρ, ποία δὲ μήτηρ οὕτως ἠγάπησε τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας αὐτῆς; Ὅθεν πρὸς τοῖς εἰρημένοις ἐκ πολλῆς ἀγαθότητος αὐτὴν εἰς παράδειγμα φέρει τὴν φύσιν καὶ τῷ ὑπερβάλλοντι πιστοῦται τὸν πόθον. Μὴ ἐπιλήσεται
116 γυνὴ τοῦ παιδίου αὐτῆς, λέγων, | ἢ τοῦ μὴ ἐλεῆσαι τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας αὐτῆς; Εἰ δὲ καὶ ἐπιλάθοιτο ταῦτα γυνή, ἀλλ' ἐγὼ οὐκ ἐπιλήσομαί σου, λέγει κύριος»[40].

8. Conclusion.

Ὢ τῆς ἐμῆς ἀγνωμοσύνης! Ὢ τῆς τοῦ δεσπότου μου συμπαθείας! Καὶ μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ τὴν τοσαύτην παράκλησιν καὶ τὰς ὑποσχέσεις ἃς ὑπέσχετο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, οὐκ ἀμάρτυρον ἀφεὶς τὴν ἐλπίδα τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ἐνταῦθα

[35] Cf. *Mich.* 6, 3.
[36] *Is.* 1, 18.
[37] *Zach.* 1, 3.
[38] Cf. *Ez.* 33, 11.
[39] Cf. *Eph.* 5, 14.
[40] *Is.* 49, 15.

πιστούμενος ταύτην ἔτι σκληροτράχηλον ὄντα με καὶ ἀπερίτμητον
τῇ καρδίᾳ καὶ δουλεύειν ἐπὶ φθορᾷ μᾶλλον ἑλόμενον τῷ τυράννῳ ἢ
πείθεσθαι τῷ πράῳ καὶ ἡμέρῳ δεσπότῃ καὶ τὴν ἐλευθερίαν σὺν
ἀπαθείᾳ ὑπισχνουμένῳ, αὐτὸς διὰ σπλάγχνα ἐλέους, οὐ τὴν ἐμὴν
ἀναμείνας ἐπιστροφὴν ἐκπέμπει τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν
γνήσιον, τὸν ἠγαπημένον, τὸν ἐν τῷ κόλπῳ, τὸν ἀχώριστον, τὸν
σύνθρονον καὶ συναΐδιον καὶ ὁμοούσιον, τὸν συνδημιουργὸν καὶ
2) τοῦ | παντὸς ποιητὴν καὶ δεσπότην καὶ βασιλέα τῶν ὅλων. Δούλου
μορφὴν εὐδόκησε λαβεῖν([41]) καὶ τὸ ἀπολωλὸς ἀνασώσασθαι, καθαι-
ροῦντα τὸν τύραννον καὶ παραδειγματίζοντα τοῖς ἔτι φόβῳ δουλείας
συνεχομένοις ἐνισχυμένοις. Ἀλλὰ τὸ ἀπαράλλακτον γέννημα τοῦ
πατρός, ὁ ἀληθὴς ἐν πᾶσι τῆς ὑποστάσεως χαρακτήρ, ὁ τοῖς αὐτοῖς
περικαιόμενος σπλάγχνοις ἐπὶ τῷ πλάσματι τῷ οἰκείῳ, οὐχ ἁρπαγ-
μὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δού-
λου λαβών, ὑπήκοος γενόμενος τῷ πατρὶ μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ
σταυροῦ([42]), καὶ προσάγει μὲν αὐτὸς ἑαυτὸν λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν τῷ
πατρί. Δίδωσι δὲ ἡμῖν τῆς κατὰ τοῦ θανάτου νίκης σύμβολον· τοῦ-
το μὲν ὅπλον ἀκαταμάχητον κατὰ τῶν πεπυρωμένων βελῶν τοῦ
ἐχθροῦ([43])· τοῦτο δὲ πάσης εὐφροσύνης παραίτιον τῆς τε νῦν καὶ
116v τῆς ὕστερον προσδοκωμένης· ἐκ γὰρ τῶν ὁρωμένων | βεβαίαν ἡμῖν
προσδείκνυσι τὴν ἐλπίδα. Καὶ γὰρ ἰδοὺ πᾶσα τῶν ὄντων ἡ φύσις,
ὥσπερ ὑφ' ἑνὶ τινὶ συνθήματι καὶ προστάγματι χαίρει, ταύτην δὲ
τὴν ἐπινίκιον ἑορτὴν ἀλαλάζουσα ἡ κτίσις ἀνυμνεῖ. Τοῖς γὰρ
ἀνθρώποις καὶ ἡ λοιπὴ πᾶσα συνευφραίνεται κτίσις καὶ ὥσπερ συν-
ωδίνει καὶ συστενάζει κατὰ τὸν θεῖον εἰπεῖν ἀπόστολον([44]), οὕτω
καὶ συναγάλλεται. Τυπωθεῖσα γὰρ καὶ αὐτὴ τῷ σταυρῷ μεταλαμβά-
νει τῆς ἀπὸ θεοῦ εὐλογίας. Σταυρὸς γὰρ ἐλευθερία κτίσεως, μετα-
στοιχείωσις τοῦ παντός, ἀφθαρσίας ἀρραβών, νίκης σύμβολον, παρ-
ρησία πρὸς θεόν. Τούτῳ πάντες ἐπιστηριχθῶμεν, τούτῳ καθοπλι-
σθῶμεν, σὺν αὐτῷ καθευδήσωμεν, ἐν αὐτῷ διαναστῶμεν, ὁδοιπορ-
ήσωμεν σὺν αὐτῷ, μετ' αὐτοῦ διαπραγματευσώμεθα· πάσης ἡμῶν
ἐργασίας ἡγείσθω, πάσης πράξεως, πάσης ἐννοίας, παντὸς λόγου.
2) Μηδὲν ἔστω τῶν ἡμετέρων ἀσήμαντον τούτου· | μὴ κεφαλή, μὴ
πούς, μὴ χεῖρες, μὴ ὦτα, μὴ ὀφθαλμοί, μὴ ὅσα τῶν ἐντὸς ἢ τῶν
ἐκτὸς ὁρωμένων. Οὕτω γὰρ οὐκ ἀναβήσεται διὰ τῶν θυρίδων ἡμῶν

([41]) Cf. *Phil.* 2, 7.
([42]) Cf. *Phil.* 2, 6-8.
([43]) *Eph.* 6, 16.
([44]) Cf. *Rom.* 8, 22.

ὁ ἐχθρός, οὕτως ἡμέρας ἡμᾶς ὁ ἥλιος οὐ συγκαύσει οὐδὲ ἡ σελήνη τὴν νύκτα. Κἂν γὰρ καθεύδωμεν, οὐκ ἔσται φόβος ἡμῖν ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ, ἀλλ' ἡδέως ὑπνώσωμεν, κἂν ἐξ ὕπνου διαναστάντες· οὐ δειλιάσωμεν ἀπὸ βέλους πετομένου ἡμέρας καὶ πράγματος ἐν σκότει διαπορευομένου(45). Ταὐτὸν δὲ εἰπὼν ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ· πεσεῖται γὰρ ἐκ τοῦ κλίτους ἡμῶν χιλιὰς καὶ μυριὰς(46) ἐκ δεξιῶν ἡμῶν τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων», ἐνσημανθέντος μόνον καὶ προφανέντος ἐν ἡμῖν τοῦ σταυροῦ. Καὶ μετὰ παρρησίας λοιπὸν καὶ αὐτὸν ὀψόμεθα τὸν βασιλέα Χριστόν. Οὗ καὶ τὸ σημεῖον τῆς αὐτοῦ παρουσίας ἡγεῖται, καθάπερ ἐπὶ τῶν βασιλικῶν πανηγύρεων ἡ παροῦσα πανήγυρις. Ταύτην ἀξίως προεορ
117 | τάσωμεν, ταύτην τιμήσωμεν ὅσον ἡμῖν ἐφικτόν, ἐν αὐτῇ
προκαθαρθῶμεν ψυχή‹ν› τε καὶ σῶμα καὶ νοῦν, ἵνα καὶ συνεορτάσωμεν τῷ δεσπότῃ θεῷ, γεννωμένῳ καὶ πάσχοντι δι' ἡμᾶς καὶ σταυρουμένῳ καὶ θαπτομένῳ καὶ πάλιν ἀνισταμένῳ τῇ οἰκείᾳ δυνάμει καὶ ἀναλαμβανομένῳ πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατέρα καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν καθέδραν ἀπολαμβάνοντι, τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριν ἐξαποστέλλοντι κατὰ τὴν ἡμέραν τῆς Πεντηκοστῆς. Αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἅμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

(45) Cf. *Ps.* 90, 5-7.
(46) ib.

JOSEPH-MARIE SAUGET

Un épisode de la Vie de Marcianos de Constantinople accueilli dans des *Paterika* arabes

---

La Vie du prêtre Marcianos, économe de la Grande Église de Sainte-Sophie à Constantinople au temps du patriarche Gennade (458-471) a été transmise en plusieurs recensions grecques(1).

À un noyau historique sûr se sont mêlés progressivement des éléments à caractère merveilleux qui n'avaient d'autre but que de mieux illustrer, avec autant d'*exempla*, les vertus de ce saint prêtre, et en particulier sa charité toute évangélique.

Ainsi, entre autres, le miracle qui aurait accompagné le don de sa tunique à un pauvre avait trouvé place déjà dans les Vies anciennes bien avant d'être consigné dans la rédaction métaphrastique(2).

L'épisode se présente apparemment avec toutes les garanties d'authenticité, inséré qu'il est au centre d'un événement historique: la translation des reliques de Sainte Anastasie(3), martyre de Sirmium vers 304, dans l'église de l'*Anastasia* (Ἀναστασία), plus tard Sainte-Anastasie, de la cité impériale, sise dans le quartier des *Portiques de Domninos* (ἐν τοῖς Δομνίνου ἐμβόλοις), vers 468-470(4). Les

(1) Voir BHG^3 1032, 1033, 1033c-d.

(2) Voir BHG^3 1034; PG 114, coll. 429-456: l'épisode en question s'y trouve coll. 436-440, §§ 6-8.

(3) Voir, pour les recensions de la Passion grecque, BHG^3 81-83_b; et, pour une clarification de leurs données très enchevêtrées, H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre* (= *Subsidia hagiographica*, 23), Bruxelles, 1936, pp. 151-171 et 221-249 (Passion latine). On peut consulter aussi *Vies des Saints et bienheureux*..., t. 12, Paris, 1956, pp. 657-664; *Bibliotheca Sanctorum*, t. 1, Roma, [1961], coll. 1041-1046.

(4) Sur la translation de Sirmium à Constantinople et sur l'histoire de l'église de Sainte-Anastasie, voir R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*..., I, 3: *Les églises et les monastères* (de Constantinople)^2, Paris, 1969, pp. 22-25.

OCP 52 (1986) 271-298

Vies grecques précisent que cette cérémonie cut lieu un 22 décembre, jour anniversaire précisément, suivant la tradition, du martyre de la sainte: d'où le relief particulier que prendra la charitc dc Marcicn *en un jour de froid intense.*

Ces mêmes sources prenncnt-clles immédiatcmcnt leurs distances avec la chronologie rcelle quand elles affirment que la ditc translation de reliques coïncida en fait avec la dédicace (ἐγκαινία) de Sainte-Anastasie? C'est fort à craindre. Il paraît hors de doute, en effet, que l'*Anastasia* existait, au moins commc simplc oratoire, au temps de l'épiscopat constantinopolitain de S. Grégoire de Nazianzc (379-381) et qu'elle fut très rapidement agrandic et embellie([5]), peut-être même déjà sous le pontificat de son successeur immédiat, Ncctairc (381-397), au temps de l'cmpereur Théodose Ier.

R. Janin, traitant de l'histoire de Sainte-Anastasie, cst d'unc extrême prudence dans son jugement sur la participation à accorder à Marcianos dans la restauration ou reconstruction de ce lieu de culte:

«Plus tard, il se créa une légende d'après laquelle saint Marcien reconstruisit l'église vers le milieu du Ve siècle. Saint Marcien fit peut-être quelques chose pour l'embellissement de l'édifice, mais on ne saurait dire quoi»([6]).

Les travaux exécutés alors sur l'initiative ou aux frais dc Marcianos furcnt-ils tels qu'ils aient rendu normale une cérémonie de dédicace solennelle sous la présidence du patriarche Gennade? C'est là pure hypothèse: elle donnerait alors raison aux textes hagiographiques; mais ce problème ne touche que de très loin mon propos en ces pages([7]).

Il s'agit avant tout, en effet, ici de retenir que le miracle dont il va être question: 1) eut son origine, un jour d'hivcr, lors d'une procession qui transportait les reliques de sainte Anastasie d'un lieu dc réunion non précisé (peut-être tout simplement Sainte-Sophie) jus-

([5]) *Ibidem*, p. 22.

([6]) *Ibidem*, p. 22.

([7]) R. Janin, art. *Marciano, prete di Costantinopoli*, dans *Bibliotheca Sanctorum*, t. 8, Roma, [1966], col. 689, à propos de l'œuvre de Marcianos à Sainte-Anastasie, est plus catégorique que dans l'ouvrage cité précédemment: «Alla morte dei genitori [M.] decise di dedicare la sua grande fortuna alla costruzione di chiese, iniziando con quella di S. Anastasia ai portici di Domninos, che fu inaugurata nel 459 dal patriarca Gennadio».

qu'à son église titulaire, et 2) se réalisa durant la célébration liturgique qui suivit la translation.

Ces circonstances de temps et de lieu étant bien précisées, le mieux est de reprendre pour la suite de l'histoire le texte tel qu'il est édité par A. Papadopoulos-Kerameus(8):

Συνέβη δὲ κατὰ τὴν ὥραν ἐκείνην ἐν ᾗ τὰ ἅγια λείψανα προεπέμποντο

[3b](9) *καὶ τοῦ ὁσίου ἀνδρὸς* Μαρκιανοῦ ἔμπροσθεν τοῦ ὀχήματος *πορευομένου*

[5] *τινὰ πτωχὸν αἰτῆσαι ἐλεημοσύνην· ὁ δὲ* μὴ ἀμελήσας, ἀλλὰ προθύμως ἀπελθὼν καὶ λαθὼν πάντας, κατασκοπεύει κρυπτὸν τόπον,

[8a] *καὶ ἐκδυσάμενος τὴν ἐσθῆτα αὐτοῦ*

[8b] *ἀπέδωκεν τῷ πτωχῷ*

[9/11] *καὶ εὑρέθη γυμνός. Μονὸν τὸ φελώνιον περιβαλόμενος*(10)...

[12] *Καὶ πάλιν ἐλθὼν καὶ εἰσελθὼν ἀνὰ μέσον πάντων*, οὐδεὶς ἔγνω τὸ γεγονός. *Ἐλθόντες δὲ ἐν τῷ εὐκτηρίῳ οἴκῳ* τῆς ἁγίας μάρτυρος Ἀναστασίας ἀπέθεντο τὰ ἅγια λείψανα, καὶ τῆς ἀκολουθίας πάσης γενομένης *ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς τοῦ ποιῆσαι τὴν ἀκολουθίαν*

[14] *εἶπεν ὁ ἀρχιεπίσκοπος τῷ μακαρίῳ* Μαρκιανῷ· ‹Ἡ χαρὰ αὕτη ὑμετέρα ἐστίν: *Κέλευσον τὸ μυστήριον ἐκτελέσαι*›.

[21a] *Ὁ δὲ* μετὰ πάσης προθυμίας δεξάμενος *ἐποίει τὴν ἀκολουθίαν*, καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ ἀσπασμοῦ, ὡς ἔθος ἐστὶν τοῖς ἱερεῦσι νίπτων τὰς χεῖρας

[18] *περιέπλεκεν τὸ φελώνιον αὐτοῦ συσφίγγων*, ἵνα μὴ ὁραθῇ, ὅτι γυμνός ἐστιν·

[9] *οἱ δὲ παρεστῶτες ἱερεῖς καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος* ἐθεάσαντο

[22a-c] *ὅτι βασιλικὴν στολὴν ἦν ἐνδεδυμένος ἔνδοθεν τοῦ φελωνίου*

(8) Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας..., t. 4, Saint-Pétersbourg, 1897, pp. 258-270; plus spécialement, pp. 262, ll. 4-10; 262, l. 15-263, l. 13.

(9) Les passages imprimés en italique sont ceux dont on retrouve un parallèle (ou au moins une réminiscence quant au sens) dans les textes arabes publiés ici. Les numéros inscrits entre parenthèses carrées [ ] renvoient à la division en paragraphes du double récit arabe.

(10) Suit (édition citée, p. 262, ll. 10-15) une considération morale basée sur un centon composé de Math. 10,9-10, Luc 6,29-30 et Math. 28,14.

αὐτοῦ. Πληρώσας δὲ τὴν εὐχὴν τοῦ μυστηρίου, καὶ ἐν τῷ μεταλαμβάνειν πάντας τῆς ἀχράντου κοινωνίας ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ ἐθεώρουν ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ φαινομένην τὴν στολὴν διαλάμπουσαν

[19] *καὶ οὐκ ᾔδεσαν τὸ γεγονός*·

[23] *τινὲς δὲ* φθόνῳ φερόμενοι *διαβάλλουσιν αὐτὸν τῷ* ⟨*ἀρχι*⟩*επισκόπῳ*· ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ‹Κἀγὼ ἐθεασάμην›.

[25] *Πληρωθείσης δὲ τῆς πάσης ἀκολουθίας* καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸ σκευοφυλάκιον τῆς ἁγίας Ἀναστασίας

[26] *ἤρξατο ἐγκαλεῖν ὁ ἀρχιεπίσκοπος Γεννάδιος τῷ μακαρίῳ* Μαρκιανῷ *λέγων*· ‹*Τί τοῦτο ἐποίησας* καὶ παρὰ τοὺς κανόνας ἔπραξας; *μὴ ἔδει σε βασιλικὸν φόρημα φορέσαι* ⟨*καὶ οὕτως λειτουργῆσαι*⟩ (11).

[27] *Ὁ δὲ* μετὰ ταπεινοφροσύνης ἔπεσεν πρὸς τοὺς πόδας τοῦ ἐπισκόπου *λέγων*· ‹Συγχώρησόν μοι, πάτερ, ὅτι *οὐκ ἐποίησά τι τοιοῦτον*›. Λέγει δὲ αὐτῷ· ‹Ἐθεασάμεθα οἱ πάντες καὶ σὺ ἀρνεῖσαι›;

[28] *Καὶ προσελθὼν ἐκούφισεν τὸ φελώνιον αὐτοῦ καὶ εὑρέθη γυμνὸν τὸ σῶμα αὐτοῦ.*

[29] *Καὶ μαθὼν παρ' αὐτοῦ τὴν αἰτίαν* ἐδοζασεν τὸν Θεὸν τὸν διδόντα χάριν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν καὶ φυλάττουσιν τὰ προστάγματα αὐτοῦ...

L'exemple est clair: Dieu a opéré un miracle pour montrer que le dénuement dans lequel s'est mise une âme généreuse par suite d'un acte héroïque de charité, ne peut lui porter préjudice en aucune manière, bien au contraire celle-ci en retire immédiatement une récompense.

C'est en effet au prêtre qui, suivant le précepte évangélique, vient de donner sa tunique à un pauvre que l'archevêque, renonçant à officier lui-même, ordonne, comme mû par une inspiration divine. de célébrer la liturgie eucharistique.

Le miracle se produit, non seulement pour éviter la confusion du célébrant et le scandale de l'assistance, mais en même temps et davantage encore pour manifester de manière insolite et combien éclatante la vertu de Marcianos qui apparaît revêtu de la pourpre

(11) ⟨⟩ Addition, utile pour la comparaison avec l'arabe, d'après *Vatican grec 1638*, XIe siècle (recension très proche du texte édité), f. 181^{v}_{a}, ll. 3-4, l'épisode du miracle en question se trouve ff. 180^{r}_{b}-181^{v}_{b}.

impériale, quand les mouvements commandés par la célébration liturgique byzantine (lavement des mains après le baiser de paix, distribution de la communion) l'obligent à relever les pans du phélonion dans lequel il s'était enveloppé au mieux, puisqu'il n'avait plus le sticharion en dessous. À l'issue de la cérémonie le voile de la stupéfaction est levé et l'énigme est résolue: Marcianos, loin d'avoir usurpé impunément un privilège impérial, suivant la dénonciation dont il avant été victime, est bel et bien nu sous le phélonion. La vertu du prêtre et la puissance miséricordieuse de Dieu apparaissent à l'évidence quand l'archevêque apprend la vraie cause du prodige.

*
* *

Il y avait là motif suffisant à tenter les compilateurs de *Paterika*, à un moment où les *Histories édifiantes* ou *utiles à l'âme* venaient gonfler progressivement, et souvent au hasard, les collections traditionnelles d'*Apophthegmata Patrum*. Il n'est donc pas étonnant de retrouver, sous une forme légèrement arrangée, le Miracle de la charité de Marcianos, par delà les frontières de la littérature ascético-monastique grecque, et à la suite d'un cheminement encore imprécis, jusque dans les collections similaires arabes.

L'analyse du *Paterikon* arabe *L 120 sup.* (*S.P.II.161*) de la Bibliothèque ambrosienne de Milan, manuscrit sur parchemin, aux feuillets palimpsestes, et dont l'écriture supérieure est datable du XIe-XIIe siècle([12]), m'a permis de découvrir, f. 140rv, le début de l'Histoire d'un prêtre de Constantinople qui donne son sticharion à un pauvre et qui apparaît durant la célébration eucharistique revêtu de la pourpre impériale. Dernière pièce du recueil, mutilée d'environ sa seconde moitié, l'histoire ne contient aucun nom propre qui permet-

([12]) Voir O. Löfgren-R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, vol. I: *Antico fondo e Medio fondo* (= *Fontes Ambrosiani*, LI), [Vicenza, 1975], n. 19, pp. 18-19. J'ai déjà eu l'occasion d'utiliser cet intéressant *Paterikon* dans J.-M. Sauget, *Un fragment ascétique d'abba Isaïe en traduction arabe sous le nom d'abba Moïse*, dans *Proche-Orient-Chrétien*, 27 (1977), pp. 43-70.

trait de découvrir instantanément la source lointaine d'où elle pouvait provenir.

Deux autres manuscrits arabes de type *Paterikon* mixte, de beaucoup postérieurs au précédent et tous deux sur papier, contiennent la même histoire en une recension quelque peu remaniée et amplifiée littérairement, mais de même origine, et surtout dans sa teneur intégrale:

Sinaï arabe 565, (= S)(13), 1622, ff. 321v-323r;
Vatican arabe 552 (= V)(14) XVIIe-XVIIIe siècle, ff. 87r-88v.

La simple mention du nom du prêtre, Marcien (مرقيان), à un certain moment de la seconde partie du récit (celle qui manque dans le témoin de l'Ambrosienne), fut néanmoins suffisante pour suggérer une piste d'investigation et inviter à chercher dans la Vie du prêtre Marcianos de Constantinople la source éventuelle de la pièce découverte dans les *Paterika* arabes cités, et jusqu'ici inconnue par ailleurs. La démarche fut rapidement décisive: l'histoire arabe n'était en fait qu'un décalque à peine arrangé de l'épisode miraculeux rapporté ci-dessus. Point n'est besoin en effet d'un long raisonnement pour étayer une telle affirmation. Prendre connaissance du texte suffira. Afin de bien montrer toutefois l'évolution du récit à l'intérieur de sa transmission en arabe, il m'a semblé plus convainquant de publier d'abord, en parallèle avec la seconde recension, ou plus exactement avec la recension amplifiée(15), la première partie conservée dans le

(13) Ce manuscrit n'a pas encore été objet d'une étude imprimée. Voir provisoirement: A. S. Atiya, ... *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore, [1955], p. 23: «*Paradise of the Fathers*». J'ai pu étudier ce recueil d'après une reproduction sur microfilm.

(14) Une description très sommaire du manuscrit se trouve dans A. Mai, *Catalogus codicum Bibliothecae Vaticanae arabicorum..., dans Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus*, t. 4, 2e p., Roma, 1831, p. 546.

(15) Le manuscrit Ambrosien n'est pas toutefois un représentant parfait de la traduction arabe originelle, comme il ressort par exemple du déplacement du § 8_b à la suite du § 10. En V et S, d'autre part, la disparition des §§ 6, 7, 10, 15_b, 17 et 19, est la conséquence d'une détérioration évidente du texte, ces passages omis étant nécessaires au développement normal du récit et à son intelligence. Quant au § 11, ignoré du manuscrit Ambrosien, c'est une pure répétition du § 9, et le § 21_b est l'explicitation du § 21_a. Les paragraphes d'une des recensions omis dans l'autre, sont chaque fois indiqués à leur place normale, avec leur numérotation entre crochets pointus ⟨⟩.

manuscrit de l'Ambrosienne, et de poursuivre ensuite l'édition avec le texte des *Paterika* du XVIIe siècle, où le récit est conservé intégralement; le texte arabe, dans les deux cas, est accompagné d'une traduction littérale française. Cette méthode offre en outre l'avantage de permettre une comparaison immédiate entre les deux rédactions arabes et de montrer que la seconde est avant tout une réécriture quelque peu arrangée de la précédente, mais qui n'y ajoute aucune information notable supplémentaire.

MANUSCRIT AMBROSIEN

1 . كان قسيس
في مرت (cod. مارى) سوفية كنيسة القسطنطينية
يحبّ اللّه جدًّا ويعمل بوصاياه ·

2 . فصنع البطريرك صلاة لجماعة الناس
في كنيسة مرت (cod. مارى) سوفية القديسة ·

3a . ثمّ ذهبوا الى كنيسة أُخرى
يمشون الناس جميعاً بالصلاة

3b . والقسيس المبارك معهم ·

4 . وكان يوم شاتي ، شديد البرد ·

5 . فإذا انسان مسكين على الطريق في خيمة له
قد لكن من البرد ·

6 . فلمّا رأاه القسيس ترك الناس والصلاة
كأنّه يريد البراز في حاجةٍ ·

7 . فلمّا مضوا الناس كلّهم ، أتا إلى المسكين·

8a . فنزع إستخاريّته التي كان يلبس في المذبح

9 . فلم يكن على جسده غيرها وفلانيّة ·

PATERIKA RÉCENTS (V ET S)

1 . خبرونا عن قسيس [1] قديس كان
بالقسطنطينة وكان في كنيسة القديسة صوفيا
وكان يحبّ اللّه جدًّا [2] ويخافه ، ويعمل وصاياه ورضاه [3] .

2 . وإنّ البطريرك [1] القديس [2] ⌐صلّى على [3] جماعة الناس
في كنيسة القديسة صوفيا .

3a . وإنّهم خرجوا من هناك بالليتين [1] إلى كنيسة أُخرى .
ففي ما هم يمشون في الطريق بالقراءة والصلاة جماعةُ [2] الناس

4 . وكان يوم شاتي ، كثير البرد .

3b . وكان هذا القسيس المبارك في جملة [1] الباعوث يمشي .

5 . فنظر إلى إنسانٍ مسكين في خيمة له ، على الطريق ،
وقد جفّ [1] من البرد .

. ⟨6⟩

. ⟨7⟩

8a . فخلع ⌐ذلك القسيس [1] جبّته التي [2] كان لابسها

8b . وطرحها على ذلك المسكين .

9 . وما كان على جسم القسيس شيء [1] غيرها إلاّ الفلونيّة [2] فقط .

1. [1] قسّ habituellement V, orthographe uniformisée d'après S; [2] om V; om S.

2. [1] البطرك habituellement V, orthographe uniformisée d'après S; [2] om ; [3] ذات يوم صلى مع S.

3a. [1] om V; [2] وٌ S.

3b. [1] جماعة S.

5. [1] انقما (?) S.

8a. [1] om S; [2] erroné الذي S.

9. [1] ثوب S; [2] فلونيّته S.

10 . فأرخا الفلانيّة عليه

8b . وطرحها على المسكين

. ⟨11⟩

12 . وثمّ لحق الناس
فلمّا دخل كلّ] أحد الكنيسة
اراد البطريرك أن يقدّس فيها ·

13 . وكان معه أساقفة كثيرة وقسيسين

14 . فأمر البطريرك لذلك القسيس الرحيم من بينهم
أن يقدّس ·

15a . فاستعفا مـرّاة [كثيرة]
. [لأنّه] كان عريان ،

15b . ولم يخبر البطريرك ·

. ⟨16a⟩

16b . وإنّ البطريرك لم يعفيه ،

17 . وقال له : " اعمل الطاعة " ·

18 . ولم يقدر القس[يس] أن يعصيه
فغطا جسده بفلونيّته كما استطاع ،

19 . ولم يعلم احد ·

20 . وتوكّل على ابن اللّه وكلامه الذي قال :
إن كان لك ثوبين
فأعطى أحدهما للذي ليس له [شيء] ·

. ⟨10⟩

.

11 . فلمّا أعطا المسكين جبّته [1] وبقي عريان
ليس عليه إلاّ [2] الفلونيّة [3] وحدها ·

12 . ⌐ثمّ بلغ [1] الناس
. الى الكنيسة ،
. حينئذ اراد البطريرك أن [2] يصنع للناس ⌐القدّاس ليتقرّبوا ·

13 . وكان [1] معه أساقفة كثيرة [2] وقسيسين [3] ·

14 . وإنّه أمر لهذا القسيس الرحوم [1]
أن ⌐يخدم القدّاس [2] ·

15a فاستعفى ان [1] لا يقدّس مرار كثيرة ،
من اجل أنّه كان عريان ·

. ⟨15b

16a ⌐فإذا لم يعرف [1] البطريرك أنّه عريان

16b . لم يعفيه ⌐من ذلك القدّاس [1] ·

⟨17⟩

18 . فلم يقدر أن يعصيه [1]
. بل كان يعطّي جسده بفلونيّته ⌐ كما استطاع [2]

. ⟨19⟩

20 . وكان توكّله على الذي قال :
إن كان لك [1] ثوبين
فأعطا احدهما لمن ليس له ·

11. [1] الجبّة S; [2] om V; 3 erroné الا فلونيّة V.
12. [1] فمضا مع V; [2] om S.
13. [1] وكانوا V; [2] erroné كثير V; [3] وكهنة S.
14. [1] om V; [2] يقدّس للناس S.
15a. [1] erroné انه V.
16a. [1] erroné فلمّا عرف S et V, corrigé d'après le sens et la suite du texte.
16b. [1] أيضاً S.
18. [1] يعاصيه V; [2] om V.
20. [1] sur la ligne V.

21a . فقام يقدّس ،
. واتّكل على ⟨الذي هو⟩ لابس النور الغير [محدود] .

. ⟨21b

22a . فأبصره

22b . الشماس
. الذي كان يحمل [المروحة]

.

22c لابس ثوب فر[فيري] من ثياب الملك ،
. الذي لا يقد[ر] أحد من الناس [أن] [يـ]لبسه
. إلاّ الملك وحده .

فترك الشمّاس المرو [حة]

23 . ودخل ||

21a . وقام يخدم القداس ،
. واثقاً بالذي هو لابس النور مثل الثوب ،
21b . أن يغطّيه بيده القويّة [1] .

.

22b . وإنّ الشمّاس الذي كان معه ، واقف في المذبح
. الذي كان يحمل [1] المروحة ،
22a . أبصره
22c . لابس ثوب من ثياب الملك برفير[ي] [1]
. الذي لا يستطيع أحد من الناس أن يلبسه
. إلاّ الملك فقط .
فترك [1] الشمّاس المروحة من يده
23 . ودخل

21b. [1] aj القادر S.
22b. [1] حامل S.
22c. [1] om V.
23. [1] فنزل S.

1. Il y avait un prêtre,
à mart-Sophie, l'église de Constantinople,
qui aimait beaucoup Dieu et accomplissait ses préceptes.

2. Le patriarche fit une prière pour tous les gens
dans l'église de mart-Sophie, la sainte.
3a. Ensuite ils allèrent vers une autre église,

les gens marchant ensemble en prière

3b. et le prêtre béni avec eux.

4. C'était un jour d'hiver, de froid pinçant.

5. Voici qu'un homme pauvre (était) sur le parcours dans sa cabane
transi à cause du froid.
6. Lorsque le prêtre l'eut vu, il abandonna les gens et la prière,
comme s'il voulait satisfaire un besoin.
7. Lorsque tous les gens furent passés, il vint vers le pauvre.
8a. Il enleva le sticharion qu'il revêtait à l'autel.

1. On nous a raconté à propos d'un saint prêtre qui était
à Constantinople, à l'église de Sainte-Sophie
qu'il aimait beaucoup Dieu, le craignait et accomplissait ses préceptes et ce qui lui plait.

2. Le saint patriarche pria sur tous les gens
dans l'église de Sainte-Sophie.

3a. Ils sortirent de là (au chant) de litanies([16]) vers une autre église,
tous les gens marchant sur le chemin au milieu de lectures et de prières,

4. C'était un jour d'hiver, de froid intense.

3b. Et ce prêtre béni marchait au milieu de cette assemblée de prière([17]).

5. Il vit un homme pauvre dans sa cabane, sur le parcours,

recroquevillé([18]) à cause du froid.

⟨6⟩.

⟨7⟩.

8a. Ce prêtre se dépouilla de la tunique([19]) dont il était revêtu

([16]) La leçon de S باللّيتين, *bil-lītīn* ou *bil-lītayn(i)* se rattache à un modèle grec simplement translittéré: λιτή (accusatif λιτήν), ou encore λιτανεία (accusatif λιτανείαν) qui convient aussi bien au sens. Ce terme liturgique passé dans le langage ecclésiastique, qui apparaît ici dans un unique témoin tardif, est insuffisant à lui seul pour justifier une dépendance directe de S par rapport à un témoin grec supplémentaire. On pourrait plus facilement supposer sa présence dans l'archétype arabe, et son omission occasionnelle dans le manuscrit Ambrosien ou dans quelque antigraphe.

([17]) La leçon الباعوث, de S et V, *al-bā'ūṯ*, est cette fois un décalque incontestable du syriaque ܒܥܘܬܐ, avec un sens précis de prière d'intercession ou prière pénitencielle (je traduis ici simplement par prière pour ne pas donner à ce terme dans le contexte une acceptions trop restreinte). G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher termini* (CSCO, vol. 147, *Subsidia*, t. 8), Louvain, 1954, p. 20, relève l'association, en milicu melkite, dc ليتين (voir note précédente) à باعوث : باعوث (ليتين), pour traduire la prière diaconale d'intercession.

([18]) Je traduis ainsi la leçon جفّ de V, qui exprime bien l'idée de être plié, être replié. Les variantes انقفا de S, et لكن du manuscrit Ambrosien sont inconnues des dictionnaires que j'ai consultés.

([19]) Sur l'affaiblissement de la précision du récit, de استخاريّة, Sticharion

9. Et il n'eut plus sur son corps autre (chose) que le phélonion.
10. Il serra le phélonion sur lui
8b. et il lança (le sticharion) sur le pauvre.
⟨11⟩.

12. Ensuite il rejoignit les gens,
et lorsque tous furent entrés à l'église,
le patriarche voulut qu'on y célébrât-la-liturgie.

13. Il y avait avec lui beaucoup d'évêques et de prêtres.
14. Mais c'est à ce prêtre miséricordieux, entre eux (tous) que le patriarche ordonna
de célébrer-la-liturgie.
15a. Celui-ci demanda à diverses reprises d'être dispensé

parce qu'il était nu.
15b. Mais il ne raconta (rien) au patriarche.
⟨16a⟩.
16b. Le patriarche ne le dispensa pas
17. et lui dit: «Fais (-le par) obéissance».
18. Le prêtre ne put lui désobéir,
et il couvrit son corps avec le phélonion, comme il put.
19. Et personne ne sut (rien).
20. Il mit sa confiance dans le Fils de Dieu et sa parole, lui qui a dit:
«Si tu as deux vêtements,
donnes-en un à celui qui n'a rien».
21a. Il se disposa à célébrer la liturgie
et il avait confiance en Celui qui revêt la lumière inaccessible.
⟨21b⟩.
22a. Le vit

8b. et la lança sur ce pauvre.
9. Et il n'y avait (plus) rien d'autre sur le corps du prêtre sinon seulement le phélonion[20].
⟨10⟩.

11. Lorsqu'il eut donné au pauvre sa tunique, il resta nu
sans rien sur lui sinon le seul phélonion.
12. Puis il parvint avec les gens
jusqu'à l'église;
alors le patriarche voulut qu'on fît pour les gens une liturgie pour qu'ils communient.
13. Il y avait avec lui beaucoup d'évêques et de prêtres.
14. Mais il ordonna à ce prêtre charitable

d'officier la liturgie.
15a. Celui-ci demanda à diverses reprises d'être dispensé de célébrer
du fait qu'il était nu.
⟨15b⟩.
16a. Mais comme le patriarche ignorait qu'il était nu,
16b. il ne le dispensa pas de cette célébration.
⟨17⟩.
18. (Le prêtre) ne put lui désobéir,
mais il couvrit son corps avec le phélonion, comme il put.
⟨19⟩.
20. Sa confiance était en celui qui a dit[21]:

«Si tu as deux vêtements,
donnes-en un à qui n'en a pas».
21a. Il se disposa à officier la liturgie,
certain que Celui qui revêt la lumière comme un vêtement[22],
21b. le couvrirait de sa main puissante.

(manuscrit Ambrosien) à جبّة, tunique (V et S), voir, plus loin, pp. 293-294.

(20) Voir le commentairc lexicographique, plus loin, p. 294.

(21) Cfr. Luc 3,11. On se rappelle que la Vie grecque contient, de son côté, une considération morale basée sur Math. 10, 9-10; voir, plus haut, note 10.

(22) Cfr. Ps. 103,2.

22b. le diacre
qui portait le rhipidion,

22c. revêtu d'un vêtement de pourpre du vestiaire impérial,
qu'aucun homme ne peut revêtir
sinon l'empereur seul.

23. Le diacre déposa le rhipidion
et entra ‖

Et après la brusque interruption du manuscrit ambrosien, les deux autres Paterika poursuivent:

ودخل ‖ إلى بيت القدس وأخبر البطريرك قائلاً :
« أعلم يا أبانا أنّ مرقيان القسيس الذي[2] هو الساعة قائم يقدّس
وهو [3] لابس ثوب من ثياب الملك البرفيريّة » .

24. فقال له البطريرك :
« ⌐لا تخبر أحد لئلاّ يسمع الملك[1] ، فيهلكنا » .

25. وإنّ البطريرك أطلع نحو المذبح ،
فأبصر روح القدس يترفرف[1] على القسيس والمذبح والقربان
فصمت ولم يكلّم أحد[2] بشيء[3] حتّى فرغت الصلاة .

26. حينئذ أخذ القسيس برفق وهدوء⌐ إلى عزلة[1] ، وقال له :
« حسن هو هذا ، أيّها القسيس المبارك ،
أنّك تلبس ثوب الملك البرفيري[2]
وتقدّس فيه[3] بحضرة كلّ هذه[4] الجماعة[5] » ؟ .

27. فقال له القسيس : « اغفر لي أيّها السيّد » .

28. فأخذ البطريرك بطرف فلونيّته ،
ورفعها عنه كأنّه ينظر . فإذا هو[1] عريان .

23. [2] om V; [3] انه S.
24. [1] اياك أن يسمع احداً بهذا لئلاّ يتّصل الخبر بالملك S.
25. [1] مترفرف S; [2] احدًا S; [3] om S.
26. [1] على وحده S; [2] om V; [3] om S; [4] erroné هذا V; [5] aj كما اخبرت S.
28. [1] om S.

22b. Le diacre qui était avec lui, debout à l'autel,
qui portait le rhipidion,
22a. le vit
22c. revêtu d'un vêtement du vestiaire impérial, de pourpre,
qu'aucun homme n'a le pouvoir de revêtir
sinon l'empereur seulement.
23. Le diacre déposa le rhipidion (qu'il portait) dans sa main
et entra

et entra dans l'église(23) et informa le patriarche en disant: «Sache, ô notre père, que le prêtre Marcien est en train de célébrer et il est revêtu d'un vêtement du vestiaire impérial, de pourpre.
24. Le patriarche lui dit:
«Ne le dis à personne de peur que l'empereur l'entende et nous fasse périr»:
25. Le patriarche monta près de l'autel,
et il vit le Saint-Esprit qui voletait audessus du prêtre, de l'autel et des offrandes.
Il se tut et ne dit rien à personne jusqu'à ce que la prière soit finie.
26. Alors il prit le prêtre à l'écart avec bienveillance et calme et lui dit:
«Est-ce bien, ô prêtre béni,
que tu revêtes le vêtement impérial de pourpre
et que tu célèbres avec lui en présence de toute cette foule?».
27. Le prêtre lui dit: «Pardonne-moi, ô Seigneur».
28. Le patriarche saisit alors le pan de son phélonion
et le souleva comme pour voir. Et le prêtre était nu.

(23) Église (ou chœur) par opposition au sanctuaire où se trouve l'autel. Étant donné que le patriarche ne célèbre pas la liturgie, il est resté hors du sanctuaire avec le clergé et ne voit donc pas le célébrant derrière l'iconostase. C'est pourquoi le diacre doit sortir précisement du sanctuaire et entrer dans l'église pour avertir le patriarche.

29 . فعجب من ذلك ، وانتهر الشمّاس الذي أخبره .

30 . وقال للقسيس في خفية :
« اخبرني من اجل اللّه ، يا أخي ، ولا تكتمني لماذا انت عريان »

31 . فلم يقدر ان [1] يكتمه من أجل اليمين [2]
و [لـ]كنّه [3] اخبره بما صنعه من أجل اللّه ⌝ مع ذلك الفقير [4] .

32 . فلمّا سمع كلامه البطريرك ، قال :
« بحقّ [1] كنت تُري لابس ثياب الملك [2] .
فالاله [3] يُعينك ويقوّيك على طاعته ، وعمل وصاياه الزكيّة ».[4]

33 . فانظروا ايّها الرحومين [1] كيف قلّب اللّه على الرحومين
ليس في الآخرة فقط ، إلاّ وفي هذه الدنيا .

34 . ⌝ فالذيـ[ـن] يصنعوا بإخوتهم المساكين الخير ،
فإنّما يخزنوا لأنفسهم خلاص الربّ .

35 . وأحرصوا ، يا إخوتي ، في أعمال الخير ،
كمثل ما قال فمه الإ[لـ]هي :
« إنّ من صنع بأحد إخوتي هؤلاي لمساكين خير ، فبي صنعه
ادخلوا الى الفرح والملك الذي هُيّئ لكم منذ اوّل الدهر »[1]

36 . حقًّا .

31. [1] om S; [2] aj التي استحلفه بها S; [3] erroné وكنه V; [4] من عمل الرحمة الحسن S.

32. [1] بحقًّا S; [2] الملوك S; [3] erroné فالاله V; [4] aj فصلّي علىّ منجل اللّه S.

33. [1] الإخوة S.

34-35. : تمّ بعده يسمعوا صوت الفرح ادخلوا إلى الملك المعدّ لكم منذ اوّل الدهر . S.

29. Le patriarche s'émerveilla de la chose et réprimanda le diacre qui l'avait informé
30. Et il dit au prêtre en secret:
 «Pour Dieu, raconte-moi, ô mon frère, et ne me cache pas pourquoi tu es nu».
31. Il ne put lui cacher en raison du serment,
 mais il lui raconta comment il avait agi pour Dieu envers ce pauvre.
32. Lorsque le patriarche eut entendu ses paroles, il dit:
 «En vérité, tu es apparu revêtu des vêtements impériaux.
 Que Dieu te donne son aide et te donne la force de lui obéir, et d'accomplir ses préceptes purs».
33. Voyez, ô miséricordieux, comment Dieu traite les miséricordieux,
 non seulement dans l'autre monde, mais aussi dans celui-ci.
34. Et ceux qui ont fait le bien envers leurs frères pauvres,
 emmagasinent pour eux-mêmes le salut du Seigneur.
35. Appliquez-vous, ô mes frères, aux bonnes œuvres,
 selon ce qu'a dit sa bouche divine(24):
 «qui aura fait du bien à un de ces miens frères pauvres, l'aura fait à moi.
 Entrez dans la joie et le royaume qui a été préparé pour vous dès l'origine du monde».
36. En vérité.

(24) Cfr. Math. 25, 40,34.

La relation de dépendance entre l'Histoire arabe et la Vie grecque, comme il a été annoncé, ne pose en fait aucun problème sérieux. Le thème est rigoureusement identique; les circonstances générales elles aussi sont les mêmes: Un jour d'hiver à Constantinople, une procession, ici (en arabe) de Sainte-Sophie à une autre église non désignée: qu'il s'agisse ou non de la Dédicace de Sainte-Anastasie importe peu à la finalité de l'histoire, — on reviendra plus loin sur le début de l'arabe —, pas plus qu'est nécessaire de connaître le nom du patriarche; c'est une chance même que celui de Marcianos (Marqyān) ait été conservé, indépendamment, — ce serait trop exiger —, du rappel de sa fonction d'économe de la Grande-Église.

Les deux récits (Vie grecque et Histoire arabe) divergent sur quelques points de détail. Sans reprendre une comparaison ponctuelle du début à la fin, il suffira de noter que dans l'arabe la découverte du prodige de la tunique couleur pourpre n'est pas due aux mouvements indispensables du célébrant qui font voir à tous les assistants les vêtements en dessous du phélonion; seul, en effet, en est témoin à l'autel *le diacre* assistant *qui porte le rhipidion* (cette simple précision trahit un remaniement littéraire postérieur)([25]), et c'est lui par conséquent qui dénonce au patriarche le prêtre usurpateur des insignes impériaux.

L'arabe ajoute en outre un nouveau détail: le patriarche singulièrement intrigué pénètre aussitôt dans le sanctuaire, il reste sur le champ interdit devant la vision du Saint-Esprit qui volète au dessus des oblats, de l'autel et du célébrant.

Mais dans un cas comme dans l'autre, le récit se termine avec la même conclusion: déconcerté par la résistance déférente du prêtre à reconnaître la légitimité de l'accusation portée contre lui, le patriarche qui veut en avoir le cœur net prend les moyens les plus radicaux (il soulève la phélonion) pour connaître la vérité; c'est alors qu'il se rend compte de la calomnie; il se fait expliquer le motif du prodige, ce qui tourne évidemment à l'avantage du prêtre exemplairement charitable et à la gloire de Dieu.

* * *

Une fois assuré le lien entre le récit arabe et la Vie grecque de Marcianos, on peut se demander quel a été le processus du passage

([25]) Voir, plus loin, p. 294.

de celles-ci dans les collections d'histoires édifiantes. Bien que le texte qui nous retient n'ait encore été repéré, à ma connaissance, dans aucun *Paterikon* grec, il semble hors de doute que c'est en fait dans un témoin déjà organisé de cette catégorie, et en grec vraisemblablement(26), que le compilateur (ou traducteur) arabe l'a puisée: c'est le cas en effet de l'origine de la plupart des pièces du recueil de l'Ambrosien *L 120 Sup.*, le plus ancien des témoins tenus en compte ici. J'exclus donc par conséquent l'hypothèse que le traducteur arabe ait lui-même extrait de la Vie grecque de Marcianos l'épisode de la charité récompensée pour le transporter directement, à peine mis en forme et traduit, dans un *Paterikon* arabe. J'exclus encore davantage la possibilité que l'histoire, telle qu'elle est connue en arabe, ait été élaborée à partir d'un Ménologe arabe melkite du mois de janvier, qui aurait contenu déjà traduite, au 9 ou au 10 de ce mois(27), la Vie de Marcianos(28). Des études ultérieures permettront peut-être de découvrir le type de *Paterikon* grec, source immédiate en même temps que modèle de la traduction arabe.

Le style du manuscrit ambrosien, normalement le plus proche du chaînon encore non retrouvé, apparaît incontestablement comme une traduction assez livresque et non comme une composition originale, même dépourvue de la moindre prétention littéraire.

Au strict point de vue du vocabulaire, il est intéressant de relever que le manuscrit ambrosien est le seul à préciser que le vêtement que Marcianos donne au pauvre est le sticharion liturgique: إستخارية, *istiḫāriyyah*, simple translittération de στιχάριον, alors que dans les Vies grecques le terme utilisé est ἐσθής, et dans les deux autres témoins arabes, il s'agit tout aussi génériquement de جبّة, *ǧubbah*,

(26) On pourrait en effet supposer un intermédiaire syriaque, comme on peut le démontrer pour un certain nombre de pièces du manuscrit Ambrosien. Mais aucun indice ne permet de tirer une telle conclusion à propos de la présente histoire.

(27) C'est à un de ces deux jours qu'est commémoré Marcianos dans la tradition byzantine. Voir *Synax. Eccl. CP*, coll. 379-380, n° 2 (= 9 janvier), 381-382 (= 10 janvier, *Synaxaria selecta*).

(28) Les deux Ménologes melkites pour la première quinzaine de janvier: Sinaï arabe 400 et Sinaï arabe 401, contrôlés sur microfilm, ne contiennent pas la Vie de Marcianos. Il faudrait étendre l'enquête à tous les Ménologes conservés pour renforcer cette affirmation.

que je traduis intentionnellement par tunique. En revanche, tous les manuscrits arabes ont translittéré bien qu'avec une légère variante vocalique فلانيّة, *filāniyyah*, ou فلونيّة, *filūniyyah*, le vêtement de dessus du prêtre célébrant ou phélonion, de φελώνιον. Avant de quitter le domaine vestimentaire, le prêtre au moment du miracle apparaît revêtu d'un habit impérial de couleur pourpre ثوب فرفيري, *tawb furfiriyyun* (ms. Ambrosien), ou mieux برفيري, *burfiriyyun* (les deux autres), qui suppose ici encore un modèle grec avec l'adjectif πορφύρεος, alors que dans les Vies grecques il est question de βασιλικὰν φόρημα, ou βασιλικὴ στολή(29), sans autre spécification.

Quant au diacre qui, en arabe dans les deux textes, est le ministre qui assiste le célébrant à l'autel, sa fonction est minutieusement décrite: *celui qui porte le rhipidion*: الذي يحمل المروحة; l'utilisation de *marūḥah* suppose un modèle grec avec l'équivalant: ῥιπίδιον, terme absent des Vies grecques pour la simple raison que là le diacre en question n'apparaît nullement.

Notons enfin, sans attacher à cette remarque plus d'importance qu'elle ne mérite, que l'arabe utilise exclusivement le terme بطريرك (ou la graphie réduite بطرك), patriarche, alors que dans la Vie grecque le hiérarque constantinopolitain est désigné par ἀρχιεπίσκοπος; il s'agit ici peut-être d'un indice de l'époque déjà tardive de la traduction arabe, dont on trouve un écho également dans la leçon πατριάρχης de la Vie métraphrastique(30).

Si à lui seul l'examen du style de la rédaction arabe permet de conclure à la traduction, les remarques précédentes d'ordre lexicographique invitent en outre à voir déjà dans la première recension (ms. Ambrosien) non seulement les traces d'un remaniement textuel, mais aussi le résultat d'un enjolivement de la narration grâce à des détails empruntés à une source complémentaire qu'il serait souhaitable de détecter.

(29) Cette dernière expression est aussi celle de la Vie métaphrastique: PG 114, col. 437 C l. 1.

(30) *Ibidem*, col. 437 D ll. 1, 9.

* * *

Extrait de son contexte naturel historique, à savoir la Vie de Marcianos, et pour acquérir une valeur exemplaire à caractère général — et non plus strictement limité au protagoniste initial — et être introduite sans inconvénient parmi les récits édifiants d'un *Paterikon*, l'épisode de la charité récompensée miraculeusement avait besoin, cela va de soi, de quelques retouches d'ordre rédactionnel qui lui donnent l'aspect d'une Histoire vraiment autonome. Point n'était besoin d'une longue introduction; une phrase de présentation passe-partout suffisait et coupait court à tout autre exorde: *Il y avait un prêtre à Sainte-Sophie, l'église de Constantinople, qui...*, ou équivalemment: *On nous a raconté à propos d'un saint prêtre qui était à Constantinople...*, formes rédactionnelles sous lesquelles on croit reconnaître facilement l'expression: Ἦν τις πρεσβύτερος ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς ἁγίας Σοφίας, ὅς..., ou Διηγήσαντο ἡμῖν περί τινος ἁγίου πρεσβυτέρου ἐν Κωνσταντινουπόλει..., ὅτι...

Une telle formule rappelle immédiatement le début de maint récit rapporté dans d'autres recueils d'*Histoires édifiantes*, en particulier dans le *Pré spirituel*. Le responsable de la nouvelle forme rédactionnelle de l'épisode en question s'inspira-t-il précisément du genre littéraire de cet ouvrage? Cela semble fort probable. Et ce n'est pas au hasard que je cite Jean Moschos. Sans prétendre pouvoir conclure à une relation directe de notre histoire par rapport au *Pré spirituel*, il me semble néanmoins digne d'intérêt de proposer un rapprochement avec l'anecdote rapportée au chapitre 150, qu'on peut intituler: la justification miraculeuse de l'évêque calomnié(31). La scène se déroule bien sûr dans un tout autre quadre, mais certaines ressemblances ne sont pas moins frappantes pour autant: Il s'agit ici de l'évêque d'un diocèse proche de Rome, — Romilla!(32) —, qui avait été accu-

(31) Voir PG 87,3, coll. 3013-3016.

(32) Il n'est pas question d'identifier cette localité. Il faut toutefois remarquer que le chapitre 150 est inséré intentionnellement sans doute entre les chapitres 147-149 et 151, où il est respectivement question de deux autres papes de Rome, Léon Ier et Grégoire Ier. Mais, en revanche la suite du même chapitre 150 (au moins à s'en tenir aux termes employés) correspond davantage à la célébration de la liturgie byzantine que latine.

sé faussement par des diocésains de se servir du disque liturgique (δίσκον) à des fins purement profanes. Le pape Agapet l'appelle à Rome et le jette en prison. Un matin de dimanche, à trois reprises, le pape reçoit d'une vision céleste l'ordre de ne pas célébrer lui-même l'Eucharistie, mais de confier cet office à l'évêque prisonnier. Le pape, forcé et contraint, fait venir ce dernier et lui enjoint de célébrer. L'évêque se rend donc à l'autel, le pape auprès de lui et les diacres autour de l'autel. Après avoir terminé la prière de la proscomidie(33), l'évêque se reprend à quatre fois pour réciter l'anaphore, sans jamais réussir à arriver jusqu'à la conclusion. Le pape intrigué intervient auprès du célébrant pour s'enquérir du motif d'une telle hésitation. Et l'évêque d'expliquer qu'il ne voit pas comme d'habitude la venue de l'Esprit-Saint, et de prier le pape d'éloigner de l'autel le diacre *qui porte le rhipidion*. Une fois celui-ci écarté, l'évêque et le pape voient la venue de l'Esprit-Saint(34) et le voile de l'autel qui de lui-même va recouvrir à la fois le clergé et l'autel. C'en est assez, on l'imagine sans peine, pour que le pape soit convaincu de l'innocence de l'évêque et prenne la résolution d'être désormais plus prudent avant de juger et de condamner.

C'est donc au cours d'une liturgie eucharistique célébrée par un autre ministre que le plus haut dignitaire, mais désigné par lui, qu'au chapitre 150 du *Pré Spirituel* comme dans les Vies de Marcianos et les *Paterika* arabes, que se produit le miracle qui doit rassurer l'autorité ecclésiastique (pape de Rome ou patriarche de Constantinople) sur l'innocence du célébrant (évêque ou prêtre) faussement accusé.

(33) On peut à bon droit se demander si les termes προσκομιδή et ἀναφορά sont vraiment utilisés au sens strict et technique ou simplement de manière générique et approximative. Le mieux pour s'en persuader est de transcrire le texte (PG 87,3, col. 3016 B ll. 1-8): Καὶ δὴ παραστάντος αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ, καὶ τοῦ πάπα παρισταμένου πλησίον αὐτοῦ καὶ τῶν διακόνων κιγκλισάντων τὸ θυσιαστήριον, ἤρξατο ὁ ἐπίσκοπος τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς, καὶ πληρώσας τὴν εὐχὴν τῆς ἁγίας προσκομιδῆς (il est significatif à propos du doute exprimé au début de cette note que dans le manuscrit Paris Coislin 369, f. 133r les deux termes ἀναφορᾶς et προσκομιδῆς sont intervertis), πρὸ τοῦ τὸ συμπέρασμα ἐπιθῇ εὐχῇ, ἤρξατο ἐκ δευτέρου καὶ πάλιν ἐκ τρίτου καὶ ἐκ τετάρτου τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς.

(34) Le *topos* de la venue visible du Saint-Esprit sur les oblats durant la célébration eucharistique, revient encore dans le *Pré Spirituel* aux chapitres 25 (PG 87,3, coll. 2869-2872) et 27 (*Ibidem*, col. 2873). On pourrait en relever d'autres exemples dans les collections d'*Apophthegmata Patrum* ou d'*Histoires édifiantes*.

Ce pourrait être à ce niveau qu'eut lieu le premier contact entre les deux traditions. Et une fois constatée l'analogie des situations, l'influence du *Pré spirituel* se serait exercée sur le rédacteur de la nouvelle histoire et lui aurait suggéré dans le but de la rendre plus vivante l'addition de détails supplémentaires. On ne peut, en tout cas, ne pas relever la présence, à la fois dans le *Pré spirituel* et dans les *Paterika* arabes, de deux éléments absents en revanche des Vies grecques de Marcianos. Il y a tout d'abord l'importance donnée à l'apparition ou à la présence visible (παρουσία) du Saint-Esprit qui volète sur les oblats et sur le célébrant, signe de l'accomplissement parfait de la liturgie eucharistique et en même temps de l'acquiescement de la part de Dieu à l'offrande du Sacrifice. On note en second lieu le rôle négatif, ou au moins de contraste, joué dans l'un et l'autre cas par *le diacre qui porte le rhipidion* (ὁ διάκονος ὁ κατέχων τὸ ῥιπίδιον); c'est lui qui avait dénoncé Marcianos au patriarche, et sa seule présence au côté de l'évêque (bien que selon la teneur du texte il n'ait pas participé à l'accusation) est curieusement un obstacle à la poursuite de la célébration.

Plus que de purs *topos* utilisés ensemble, occasionnellement et indépendamment, dans l'un et l'autre texte, on est tenté de voir à travers cette coïncidence une influence au moins générique du récit du *Pré spirituel* sur le développement de l'histoire des *Paterika* arabes, influence qu'on croit reconnaître dès le préambule, comme je l'ai déjà noté plus haut. Pour mieux la mouler dans le genre littéraire du recueil où elle était improduite, le rédacteur de l'histoire aura commencé par la présenter sous la forme habituelle:

On nous a raconté que... (ou *Il y avait*... *à*...)([35]), et pour l'agrémenter de particularités plus typiques et en augmenter l'effet

([35]) Voir, plus haut, p. 295, les essais de rétroversion proposés. La formulation Διηγήσαντο ἡμῖν..., reflète certes davantage le style du *Pré Spirituel* que celle du manuscrit Ambrosien: Ἦν τις πρεσβύτερος. Cette remarque n'est pas suffisante en tout cas pour laisser supposer que seule la recension représentée actuellement par S et V aurait subi l'influence de l'œuvre de Jean Moschos, ou à plus forte raison que les deux formes du récit arabe proviennent indépendamment de deux *Paterika grecs*. Le manuscrit Ambrosien, en effet, contient déjà la mention *du diacre qui porte le rhipidion* (un des éléments caractéristiques précisément que l'on retrouve dans le *Pré Spirituel*) et il devait se faire également l'écho du miracle de la venue visible de l'Esprit-Saint sur les oblats consacrés, comme le laisse entendre le début du § 23, brusquement interrompu par la mutilation finale.

dramatique, aura puisé celles-ci dans le récit lointainement analogue. Ayant acquis droit de cité dans un *Paterikon* grec, cette nouvelle histoire possédait désormais son individualité propre. Il n'y avait plus qu'à attendre le traducteur qui la ferait entrer, vraisemblablement en même temps que son nouveau contexte, dans une collection ascético-monastique arabe. Dans l'état actuel des connaissances, je me contenterai par prudence de proposer ces dernières observations comme une hypothèse très probable, hypothèse qui pourra être approfondie par des recherches ultérieures, et qui sera hors de toute discussion le jour où sortira de l'oubli le modèle grec de l'histoire arabe publiée ici.

Une conclusion en tout cas est certaine: cette histoire des *Paterika* arabes provient de la Vie grecque de Marcianos de Constantinople. Cette modeste découverte prouve une fois encore que les compilateurs de *Paterika* ne reculaient devant l'utilisation d'aucun matériau pour enrichir le contenu de leurs collections. C'est en même temps un rappel encourageant — puisque l'opération a toute chance d'être couronnée de succès — de l'attention patiente et persévérante que doit prêter aussi bien aux textes hagiographiques qu'aux traités ascétiques qui dépassent les limites des collections classiques d'*Apophthegmata Patrum* et d'*Histoires édifiantes*, quiconque entreprend non seulement de retrouver la structure générale mais aussi d'identifier par rapport à leur modèle original toutes les pièces sans exception, même celles à première analyse inconnues ou récalcitrantes, des *Paterika* composites ou hybrides.

Biblioteca Vaticana Joseph-Marie SAUGET

ROBERT TAFT

The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I: The Opening Greeting*

In a previous article (OCP 49, 1983, pp. 340-365) I discussed the diaconal admonition that precedes the preanaphoral dialogue in the Byzantine and other non-Alexandrian eastern eucharists (I a-b).

(*) This article was written in 1984-1985 during the author's tenure as Byzantine Studies Fellow at Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies in Washington D. C. I take this opportunity to express my deepest gratitude to the Trustees for Harvard University for granting me this fellowship, and to the Director and staff of DO, as well as to the 1984-85 community of Fellows and Junior Fellows, for their unfailing kindness and cooperation.

Abbreviations:

ApConst = *The Apostolic Constitutions* (FUNK)

ApTrad = HIPPOLYTUS, *Apostolic Tradition* (BOTTE)

ASHWORTH, *Et cum spiritu tuo* = H. ASHWORTH, *Et cum spiritu tuo, The Clergy Review* 51 (1966) 122-130.

BAS = The Byzantine Liturgy of St. Basil

BAUMSTARK, *Comparative Liturgy* = A. BAUMSTARK, *Comparative Liturgy* (Westminster Md. 1958)

CABASILAS = NICOLAUS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, ed. R. BORNERT, J. GOUILLARD, P. PÉRICHON, trans. S. SALAVILLE (SC 4bis, Paris 1967)

BOTTE = B. BOTTE, *La Tradition apostolique de s. Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 39, Münster 1963)

BOTTE, *Dominus vobiscum* = ID. *Dominus vobiscum, Bible et vie chrétienne* 62 (1965) 33-38.

BOUMAN, *Variants* = C. A. BOUMAN, *Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer*, VC 4 (1950) 94-115.

CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom

ENGBERDING, *Der Gruß* = H. ENGBERDING, *Der Gruß des Priesters zu Beginn der εὐχαριστία in östlichen Liturgien, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 9 (1929) 138-143.

EAGER, *The Lord is with you* = B. EAGER, *The Lord is with you, Scripture* 12 (1960) 48-54.

The three members of the preanaphoral dialoguc (II-III-IV) that follow the diaconal admonition (I a-b) are of more univcrsal historical interest. For unlike the admonition, a later 4th ccntury addition found only in eastern traditions outside the Rome-Egypt axis, thc rest of this liturgical unit, from our earliest sources up until obviously later developments complicate matters, has in all traditions a tripartite structure that presents us with a classic problem of comparative liturgy:

1. a set of similarities consistent and numerous enough to demonstrate either a common Urtradition or later borrowing and mutual influence among traditions;
2. and simultaneously a set of significant variants that must be accounted for — but in a way that does not contradict what we affirm regarding no. 1.

ENGDAHL = R. ENGDAHL, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* (Berlin 1908)

JACOB, *Otrante* = A. JACOB, *La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante, Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, fasc. 38 (1967) 49-107.

JACOB, *Toscan* = ID. *La traduction de la Liturgie de S. Jean Chrysostome par Léon Toscan. Edition critique*, OCP 32 (1966) 111-162.

JACOB, *Vers. géorg.* = ID. *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*, Mu 77 (1964) 65-119.

JAS = The Liturgy of St. James.

KS = N. F. KRASNOSEL'CEV, *Svedenija o nekotorych liturgičeskich rukopisjach Vatikanskoj Biblioteki* (Kazan 1885)

MK = The Alexandrian Greek Liturgy of St. Mark

ORLOV = M. I. ORLOV, *Liturgija sv. Vasilija Velikago* (St. Petersburg 1909).

PASSARELLI = G. PASSARELLI, *L'eucologio Cryptense Γβ VII (sec. X)* (Analekta Vlatadon 36, Thessalonika 1982)

TestDom = I. E. RAHMANI, *Testamentum domini nostri Jesu Christi* (Mainz 1899)

TREMPELAS = P. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Texte und Forschungen der byzantinisch-neugriechischen Philologie 15, Athens 1935)

VAN DE PAVERD, *Meßliturgie* = F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 187, Rome 1970)

VAN UNNIK, *Dominus vobiscum* = W. C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum: the Background of a Liturgical Formula*, in ID. *Sparsa collecta. The Collected Essays of W. C. van Unnik*, Part III (Supplements to *Novum Testamentum* vol. 31, Leiden 1983) 362-391.

In other words are the diversities amid similarities to be explained by later, divergent local developments of a once common tradition? Or, rather, are the similarities to be explained not as originating in the same Urtradition, but as the result of exchanges among distinct traditions different from the start? I prefer the former view, for reasons that remain to be seen.

THE TEXT OF THE BYZANTINE DIALOGUE

The Greek *textus receptus* of this liturgical unit in the Byzantine tradition reads as follows:

I. a. *Deacon:* Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν.	Let us stand aright, let us stand with fear, let us be attentive to offer the holy oblation in peace.
b. *People:* Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως.	A mercy of peace, a sacrifice of praise.
II. a. *Priest:* Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ Πατρός καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.	The grace of our Lord Jesus Christ and the love of God the Father and the communion of the Holy Spirit be with you all.
b. *People:* Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.	And with your spirit.
III. a. *Priest:* Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.	Let us lift up our hearts.
b. *People:* Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον.	We have them up to the Lord.
IV. a. *Priest:* Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ.	Let us give thanks to the Lord.
b. *People:* Ἄξιον καὶ δίκαιον.	It is fitting and right.

The importance of such brief exchanges in early liturgy should not be underestimated. Today one hears much about "popular participation" in the liturgy. But in a typical pre-fourth-century service with as yet no chants except, perhaps, the responsorial psalmody

between the lections, the laity participated vocally only by means of such short exclamations.

The present article will treat of the second unit of this text, the celebrant's greeting and its response (II a-b).

I. THE OPENING GREETING AND RESPONSE

The greeting (II-a) is but a slightly expanded redaction of Paul's closing greeting in 2 Cor 3: 13 (the additions to the NT text are italicized): "The grace of *our* Lord Jesus Christ and the love of God *the Father* and the communion of the Holy Spirit *be* with you all."

The Textus Receptus

1. *The Greeting*

The Byzantine *textus receptus* of the greeting presents no special problems and has no real history in the ms tradition: it is already found in the earliest mss of both redactions, *Barberini 336*(1) and *Sevastianov 474* (BAS, up to μετά)(2). Thereafter, although most mss give nothing, or at most the incipits, of such short exlamations and diakonika, those that do give the text all follow the *textus receptus* with the exception of the following aberrant readings(3).

1. The omission of "*et*" in Latin versions — *dei Patris* instead of *dei et Patris* — such as Johannisberg BAS(4), Leo Tuscan(5),

(1) BRIGHTMAN 321.

(2) KS 251.

(3) 10th c. *Grott. Gb VII* (CHR, f. 7r=PASSARELLI 73); 11th c. *Paris Gr. 391* (f. 18r), *Stavrou 109, Sinai Georg. 89* (JACOB, *Vers. géorg.* 104), *Erlangen 96*, AD 1025 (f. 14v); 12th c. *Paris Gr. 328* (p. 41), *Paris Gr. 347* (p. 86), *Paris Coislin 214* (f. 10r), *Sinai Gr. 973*, AD 1153 (f. 8r); 13th c. *Karlsruhe EM 6* (CHR-BAS, ENGDAHL 23, 63); 14th c. *Moscow Synod Gr. 259 (161)* (KS 299); CABASILAS, (SC 4bis, 170); 15th c. *Sinai Gr. 986* (DMITR II, 611).

(4) G. WITZEL, *Liturgia S. Basilii Mag. nuper e tenebris eruta, et in lucem nunc primum edita. Cum Praefatione Georgij Vuicelij* (Mainz 1546) f. dijr.

(5) JACOB, *Toscan* 153, *Otrante* 99.

Otrantan BAS(6). This is no more than an accomodation of the Greek text to Latin phraseology.

2. Tuscan also has *nobis* instead of *vobis*, undoubtedly the result of the ἡμῶν-ὑμῶν iotacism confusion so common in Greek liturgical mss(7).
3. In *Byz. Museum 14* (16th c.) the copyist has omitted the article ἡ before κοινωνία(8).
4. One *bona fide* variant seems to be the reading in the 11th c. Georgian version of *Sinai Georg. 89*: "Gratia... Dei Patris et communio *omnino* sancti Spiritus sit vobiscum omnibus."(9)
5. Similarly, the 12th c. codex *Bodleian Auct. E.5.13* (CHR f. 16r) has: Ἡ χάρις... εἴη *πάντοτε* μεθ' ὑμῶν.

Germanus caused later confusion by paraphrasing the greeting as follows in *Historia ecclesiastica* 41:

> The priest teaches the people the trinitarian knowledge of God through the grace (of Christ): "The grace of the holy and consubstantial Trinity with us all." The people confess and pray together (with him) and say, "And with your spirit."

Evidently some took this for a variant reading. The corrupt medieval text of Germanus interpolates after this paraphrased greeting: "But other priests do it thus," followed by the *textus receptus*(10).

2. *The Response*

The response is equally stable throughout the tradition. The *textus receptus* is found in *Barberini 336*(11) and almost all subsequent sources(12), though *Sevastianov 474* (BAS) omits the article,

(6) JACOB, *Otrante* 71.
(7) See note 5.
(8) TREMPELAS 96.
(9) JACOB, *Vers. géorg.* 104.
(10) PG 98, 428.
(11) BRIGHTMAN 321.
(12) 8th c. GERMANUS, *Historia ecclesiastica* 41, N. BORGIA, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (Studi liturgici 1, Grottaferrata 1912) 33; 10th c. *Grott. GB VII* (f. 7r=PASSARELLI 73); 11th c. *Paris Gr. 391* (f. 18r), *Stavrou 109, Erlangen 96*, AD 1025 (f. 14v); 11-12th c. *Sinai Gr. 961* (DMITR II, 76); 12th c. *Paris Gr. 328* (p. 42), *Paris Coislin 214* (f. 10r), *Sinai Gr. 973*, AD

giving only καὶ μετὰ πνεύματος([13]). And the ἡμῶν for ὑμῶν iotacism is a frequent occurrence in the mss, as one would expect. One late ms, *Sabas 48* (AD 1537) omits the initial καὶ in BAS (f. 67r). CHR in the same codex (ff. 38v-39r) does not give the text.

Rubrics

ApConst VIII, 12: 4, from around Antioch ca. 380, instructs the bishop to face the altar and make the sign of the cross on his forehead while proclaiming the greeting. But in Theodore of Mopsuestia's *Catechetical Homilies*, written at about the same time (ca. 388-392) and probably from the neighboring region of Cilicia([14]), the bishop turns and blesses the people (*Hom. 16*, 2), as also in Narsai, *Hom.* 17([15]). Byzantine mss usually have no rubrics except for the indication "ecphonesis," instructing the celebrant to proclaim the greeting aloud([16]).

Today in Byzantine usage the celebrant turns and blesses the congregation while chanting the initial greeting (II-a): "The grace of our Lord Jesus Christ..." even though according to the rubrics, at least, the holy doors of the iconostasis are closed since after the Great Entrance and not reopened until the communion of the faithful. In actual practice, however, the Greeks, Melkites, Ukrainians, Ruthenians — but not the Russians or Rumanians — leave the

---

1153 (f. 8r), *Karlsruhe EM* 6 (ENGDAHL 23, 63), JACOB, *Toscan* 153; 14th c. CABASILAS (SC 4bis, 170).

([13]) KS 251.

([14]) On the place of Theodore's *Catecheses* see R. TAFT, *The Great Entrance* (OCA 200, Rome 1978²) 35 note 88.

([15]) R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Texts and Studies 8.1, Cambridge 1909) 11.

([16]) 12th c. *Rossano Codex* = *Vat. Gr. 1970* (C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies chiefly from Original Authorities*, Cambridge 1884, 90 [note]); 12-13th c. *Moscow Synod 275 (381)* (N. F. KRASNOSEL'CEV, *Materialy dlja istorii činoposledovanija Liturgii Sv. Ioanna Zlatoustago*, Kazan 1889, 26), *Eth. Bibl. 662* (TREMPELAS 11); 13th c. *Sinai Gr. 1037* (f. 35r), *Vat. Gr. 1228* (KS 141); 13-14th c. *Taphou 520*; 14th c. *Moscow Synod 261 (279)* (KS 299), diataxis of Philotheus (TREMPELAS 11), archieraticon of Gemistos (DMITR II, 312); *Sinai Gr. 968*, AD 1426 (f. 11v); *Sinai Gr. 1919*, AD 1564 (f. 38r); and numerous other mss in ORLOV 169.

doors open throughout most or all of the service. Rubrics for the celebrant to turn and bless the people, as in today's usage, do not appear until the printed editions(17).

At a pontifical liturgy the bishop gives this blessing with the dikeria and trikeria, the double and triple branched candelabra with which bishops bless solemnly in Byzantine usage. The rubrics of the diataxis of Patriarch Athanasius III Pattelaras († 1654) of Constantinople, incorporated into the acts of the Synod of Moscow in 1667, is the first mention I have found of this blessing with the candles at the greeting(18). In present-day usage the bishop goes out through the holy doors to the solea, the trikeria in his right hand, the dikeria in his left, and blesses to the center at "The grace...", to his left at "Let us lift up our hearts", and to his right at "Let us give thanks to the Lord."

History

But if the textual problems of the greeting and its response are of little account, one cannot say the same of its history anterior to the ms tradition. The earliest full text of the dialogue is found ca. 215 in *ApTrad* 4:

Priest: Dominus uobiscum. (II-a)
People: Et cum spiritu tuo. (b)
Priest: Su(r)sum corda. (III-a)
People: Habemus ad dominum. (b)
Priest: Gratias agamus domino. (IV-a)
People: Dignum et iustum est. (b)

Given Hippolytus' pretenses at representing tradition, scholars feel safe in supposing that this mid-4th century Latin text preserved in 5th century palimpsest folia of codex *Verona LV* (*53*)(19) is a

(17) Euchology, Venice 1891 (ORLOV 164).

(18) *Dejanija moskovskich soborov 1666-1667 godov*, Part II: *Kniga sobornych dejanij 1667 goda* (Moscow 1893) f. 56r. On this source see R. TAFT, *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060*, part II, OCP 46 (1980) 94.

(19) E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta ueronensia latina* (Leipzig 1900) 106. These psalimpsest folia date from the end of the 5th c. The version itself is dated ca. 375. Cf. BOTTE xvii-xx.

version of the Greek original of the preanaphoral dialogue certainly in use at Rome around 215, and undoubtedly earlier too([20]), since from comparative liturgy it is obvious that Hippolytus did not invent it. Furthermore, the Sahidic version of *ApTrad* 4 witnesses to the dialogue in the same form, changed but slightly (variants in italics) to conform, undoubtedly, to the local usage familiar to the Coptic redactor:

Ὁ κύριος μετὰ *πάντων* ὑμῶν.
Μετὰ τοῦ πνεύματός σου.
Ἄνω *ὑμῶν* τὰς καρδίας.
Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.
Εὐχαριστήσωμεν τὸν κύριον.
Ἄξιον καὶ δίκαιον([21]).

As we shall see shortly, members III a-b, IV a-b, faithfully represent the Urform of the dialogue right across the traditions. But can the same be said for the greeting and its response, II a-b? The liturgical evidence reveals two broad traditions for II a-b([22]):

1. the single-member Roman-Egyptian greeting
2. the trinitarian greeting based on 2 Cor 13: 13.

1. *The Single-Member Greeting in Egypt and the West*

a. *Text*:

The original, simple greeting has come down in two redactions, 1) the Roman ὁ κύριος μεθ' ὑμῶν, found in *ApTrad* 4 and 25 and its derivative, *TestDom* I, 23([23]); 2) The Egyptian ὁ κύριος μετὰ πάντων in Greek MK and Coptic Cyril([24]). Later Egyptian sources

([20]) BOUMAN, *Variants* 96, dates it back to AD 180.

([21]) P. DE LAGARDE, *Aegyptiaca* (Göttingen 1883) 249; BOTTE 10-12. See also the Ethiopic witness in *ApTrad* 25 concerning the lucernarium (BOTTE 64).

([22]) On the whole question see ENGBERDING, *Der Gruß*.

([23]) *TestDom* I, 23 (RAHMANI 38) has "Dominus *noster* vobiscum," but as ENGBERDING asserts (*De Gruß* 142), in Syriac this consists simply in adding a final n to the text. At other services, *TestDom* knows the greeting "Gratia Domini nostri vobiscum omnibus" (I, 26, 32, RAHMANI 54, 76).

([24]) BRIGHTMAN 125, 164; ENGBERDING, *Der Gruß* 139. Note however that MK of the 14th c. *Kacmarcik Codex* has the tripartite Byzantine formula, the people intervening with "Amen" after each member. W. F. MAC-

such as Greek and Coptic BAS([25]), the Sahidic and Ethiopic versions of *ApTrad* 4([26]), and the Ethiopic eucharist([27]), have μετὰ πάντων *ὑμῶν*, whereas canon 3 of the *Arabic Canons of Hippolytus* has only μετὰ πάντων([28]). So the choice is threefold: 1) *vobiscum*, 2) *cum omnibus*, or 3) a combination of both: *vobiscum omnibus*.

The existence of both *vobiscum* (ܥܡܟܘܢ) and *vobiscum omnibus* (ܥܡ ܟܠܟܘܢ), but not *omnibus* alone, in *TestDom* I, 23, 26, 32, would seem to support Baumstark's view that the pristine text is "with you," and the longer "with you all" an elaboration of it([29]). This is confirmed by evidence that the Egyptians once used the longer form. James of Edessa (633-708), a reliable witness, tells us in his *Letter to Thomas the Presbyter*: "The Alexandrine fathers instead of this ['The love of God the Father...'] say 'The Lord be with you all' before the beginning of the kurobho [= anaphora]."([30]) Hence Baumstark believes the Egyptian μετὰ πάντων to be no more than a later abbreviation of the expanded text once in use among them too([31]). So the common Urtext would be 1)... μεθ' ὑμῶν, later expanded to 2)... μετὰ πάντων ὑμῶν, then abbreviated in Egypt to the actual form, 3)... μετὰ πάντων. Though the greeting has generally tended to expand, not contract, we have no early witness to the third form, ... μετὰ πάντων, whereas the second is already in

---

OMBER, *The Liturgy of St. Mark according to the Kacmarcik Codex*, OCP 45 (1979) 78.

([25]) LOC I, 63; ENGBERDING, *Der Gruß* 139; W. F. MACOMBER, *The Greek Text of the Coptic Mass and the Anaphora of Basil and Gregory according to the Kacmarcik Codex*, OCP 43 (1977) 322.

([26]) BOTTE 10 (apparatus 22).

([27]) BRIGHTMAN 189.

([28]) BOTTE 10 (apparatus 22); R. COQUIN, *Les canons d'Hippolyte*, PO 31, 352-3. This is a medieval Arabic document, which according to Coquin (*ibid.* 329ff) goes back to an original Greek text composed within the Patriarchate of Alexandria ca. 336-340. On the provenance of these canons see H. BRAKMANN, *Alexandreia und die Kanones des Hippolyt, Jahrbuch für Antike und Christentum* 22 (1979) 139-49. Brakmann (*ibid.* 149) judges them to be from Egypt but not from Alexandria itself.

([29]) *Comparative Liturgy* 83; ID., *Das "Problem" des römischen Meßkanons. Eine Retractatio auf geistesgeschichtlichen Grund, Ephemerides liturgicae* 53 (1939) 214.

([30]) BRIGHTMAN 491.

([31]) See note 29.

2 Cor 13 : 13. Furthermore, as Engberding has pointed out(32), in the matter of this dialogue the Egyptians have no fixed and settled tradition. Unlike the Syrians, they do not conform all anaphoras, even borrowed ones, to a single dialogue text, but allow them to retain the variant form they had when borrowed.

Finally, Augustine in North Africa also witnesses to the *Dominus vobiscum* form, providing further confirmation that this is the original redaction of the single-member tradition(33).

b. *Origins*:

Various biblical texts have been advanced as parallels for this simple greeting and its response:

- Ruth 2 : 4: Κύριος μεθ' ὑμῶν.
- Lk 1 : 28: Ὁ κύριος μετά σου.
- Gal 6 : 18, Phil 4 : 23: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου (Gal: ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.
- 2 Tim 4 : 22: Ὁ κύριος Ἰησοῦς μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.
- 1 Cor 16 : 23: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν.

And in the Apostolic Fathers the *Letter of Barnabas* ends (21 : 9) with "The Lord of glory and all grace be with your (pl.) spirit" (ὁ κύριος τῆς δόξης καὶ πάσης χάριτος μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν). So there is early evidence for both "with you" and "with you all" — but not for "with all" — in texts undoubtedly citing greetings already in use in the Christian assembly.

Was this simple greeting, "The Lord (be) with you," the Urform once in use throughout the entire East? We have no positive evidence for this, but Bouman argues from Cyril of Jerusalem's silence concerning the greeting, while citing the rest of the dialogue in primitive, unelaborated form, in *Cat* 5, 4-5: ἄνω τὰς καρδίας, ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον, εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ, ἄξιον καὶ δίκαιον. Cyril does not cite the greeting, Bouman hypothesizes, because it was the simple one, well known to all(34). But like all arguments from silence. . .

(32) *Der Gruß* 141.

(33) *Sermo Denis* 6, 3, G. Morin, *S. Augustini sermones post Maurinos reperti* (Miscellanea agostiniana. Testi e studi vol. 1, Rome 1970) 31.

(34) Bouman, *Variants* 99.

2. *The Tripartite Greeting*

a. *From "Peace to all" to the Full Trinitarian Text*:

At any rate the Churches to the North and East within the Antiochene sphere of liturgical influence seem never to have known "The Lord (be) with you" as a greeting in the preanaphoral dialogue or, for that matter, elsewhere. "Peace to all" is the normal short greeting throughout the East, and one or another form of greeting based on 2 Cor 13: 13 can be found in the preanaphoral dialogue from the second half of the 4th century, first in Antioch. This is the earliest evidence extant for the liturgies of the East beyond Egypt.

Chrysostom, in Antioch before going to Constantinople in 397, refers to the greeting in *De sancta Pentecoste hom. 1*, 4: the priest at the altar before the anaphora first calls down the Lord's grace ("τὴν παρὰ τοῦ κυρίου χάριν") upon the people, and they respond "Καὶ τῷ πνεύματί σου"(35). But what was the exact form of this greeting to which Chrysostom alludes? The evidence presents three possibilities.

For the first two, Theodore of Mopsuestia († 428), *Hom. 16*, 2, written probably in Cilicia ca. 388-392(36), gives precious testimony to a tradition still in flux:

> The pontiff... blesses the people in these terms: "The grace of our Lord Jesus Christ and the love of God the Father and the communion of the Holy Spirit be with you all." He deems... it suitable that the people be blessed by this apostolic word...; because of its venerable character he says it first, and it is conformed to Scripture... But certain bishops say only, "The grace of our Lord Jesus Christ be with you all," including the whole saying of the apostle within these limits, to which the people respond to him, "And with your spirit," following the norm for all these instances when the pontiff blesses the people, be it with "grace" or with "peace"...

The first greeting Theodore mentions is the amplified text of 2 Cor 13: 13, as in the Byzantine *textus receptus*; the second is from 1 Cor 16: 23, with "our" added.

(35) PG 50, 458 (text cited below at note 82).
(36) See TAFT, *Great Entrance* (note 14 above) 35 note 88.

The contemporaneous *ApConst* VIII, 12 : 4, from the environs of Antioch, but not from the city itself, around 380, provides the third alternative(37). Here for the first time we see the persons of the Trinity switched into normal trinitarian order (Father, Son, and Holy Spirit), a readjustment common in later texts:

a. Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ
b. καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
c. καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔστω μετὰ πάντων ἡμῶν.
d. Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

Contrary to what is often thought, literal closeness to the biblical text is by no means proof of antiquity in liturgical formulas — indeed it is a sign of the opposite(38). In this case, however, I think we are dealing with a later reworking of the original liturgical text, for *ApConst* has the only greeting that places χάρις with the Father and does not use the latter epithet (καὶ πατρός) after "God"(39). Besides, *ApConst* VIII, 5 : 11 has the Byzantine form of the greeting (without εἴη) after the readings.

There is plenty of later evidence for a reworked text of 2 Cor 13 : 13 in which the persons are arranged in trinitarian order, as in our oldest ms of Greek JAS, the 9th c. *Vatican Gr. 2282*(40):

a. Ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς
b. ἡ χάρις τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
c. καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ παναγίου πνεύματος [εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν].

This form of the greeting, with variants, is found in Syriac JAS, the

(37) On the provenance of *ApConst* see VAN DE PAVERD, *Meßliturgie* 106, 156, 164, 185-6, 527.

(38) F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (LQF 23, Münster 1928); cf. BAUMSTARK, *Comparative Liturgy* 59.

(39) The Armenian Liturgy of Sahak gives as greeting a translation of the same text: J. CATERGIAN, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen*, hrsg. von J. DASHIAN (Vienna 1897, in Armenian) 223; ENGBERDING, *Der Gruß* 139-41.

(40) PO 26, 198. Note that the text in BRIGHTMAN 49 from the 13th c. codex *Paris Gr. 2509* cited by ENGBERDING (*Der Gruß* 140) is simpler not because it is older, but because the scribe of this ms has a tendency to conform texts more literally to those of sacred scripture (cf. PO 26, 140, and above at note 38).

Syrian and Maronite liturgies, Egyptian Coptic and Greek liturgy of St Gregory, and, in simplified form, in the Armenian anaphoras of Ignatius and JAS(41).

But I would reject this as the possible text to which Chrysostom refers in *De sancta Pentecoste hom. 1*, 4. For although the JAS text does attribute χάρις to the Son, van de Paverd rightly affirms how unlikely it would be for Chrysostom to have made a passing reference to a liturgical formula by citing anything but its incipit, which in this case is not ἡ χάρις τοῦ κυρίου, but ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρός(42). So I take Chrysostom to be referring to a formula beginning with ἡ χάρις, like one of the two cited by Theodore of Mopsuestia.

But which one, the simpler "The grace of Our Lord Jesus Christ be with you all" from 1 Cor 16:23? Or the fuller trinitarian greeting from 2 Cor 13:13? Perhaps a Constantinopolitan homily of Chrysostom, *In Col. hom. 3*, 4, will enable us to get behind the two possibilities offered by Theodore to an earlier redaction:

> (1) When the president of the assembly [= the bishop] enters, right away he says, "Peace to all"; (2) when he preaches, "Peace to all"; (3) when he blesses, "Peace to all"; (4) when he gives the command to exchange the kiss of peace, "Peace to all"; (5) when the sacrifice is completed (ὅταν ἡ θυσία τελεσθῇ), "Peace to all"; (6) and in between again (καὶ μεταξὺ πάλιν), "Grace to you and peace (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη)"(43).

The first four greetings mentioned in this passage are obviously:

(1) the opening greeting after the introit
(2) the greeting before the homily
(3) the greeting before the (former) Prayer of Inclination that once concluded the Liturgy of the Word
(4) the greeting before the kiss of peace(44).

Greetings (5) and (6) are more problematic. The final one (6), "after the sacrifice is completed," must be one of the two greetings

(41) Cf. ENGBERDING, *Der Gruß* 140-1.
(42) *Meßliturgie* 256.
(43) PG 62, 322-3.
(44) Cf. VAN DE PAVERD, *Meßliturgie* 425-7, 440-1, 561, 464-7.

that follow the anaphora. But which? The one that opens the precommunion, right after the concluding doxology of the anaphora? Or the one before the Prayer of Inclination, after the litany and Our Father? If (6) refers to the greeting immediately after the anaphora doxology, then (5) would have to be the greeting of the dialogue itself. But if (6) refers to the greeting before the Prayer of Inclination following the Lord's Prayer, which is the solution I prefer in agreement with van de Paverd(45), then (5), which comes "in between" that greeting and the one before the *pax*, could refer *not only* to the precommunion greeting right after the anaphora, as van de Paverd proposes, but *also* to the opening greeting of the preanaphoral dialogue — a possibility van de Paverd does not envisage(46).

This solution would account for Chrysostom's peculiar order of reference. First he lists all instances of "Peace to all." Then he *goes back* to the two greetings different in form, "Grace to you and peace", which indeed both do occur "μεταξὺ — in between" the last two "Peace to all" greetings at the *pax* and Inclination Prayer.

"Grace to you and peace" is closer to the simpler of the two parallel greetings reported by Theodore of Mopsuestia ("The grace of our Lord Jesus Christ be with you all") than to any other. Furthermore, it is evident that Theodore looks on the two forms, "grace" or "peace," as indifferent variants expressing the same idea:

> *Hom. 16*, 2: When the pontiff blesses the people either with grace or with peace, those present answer with this word I referred to above [= "And with your spirit"].
>
> *Hom. 15*, 34: ... The pontiff prays that peace be with them... with which it is good to begin every action whatever in a church gathering, but especially when this awesome liturgy is to be accomplished, since blessed Paul in all his letters first puts "Grace and peace with you."

(45) *Ibid.* 425-6.

(46) Van de Paverd uses this Constantinopolitan text for evidence of the opening greeting of the mass (*ibid.* 425-7), for the greeting before the homily (440-1), after the litanies (464, 467), before the kiss of peace (461, 464-5), at the beginning of the precommunion (525-7) and before the Inclination Prayer preceding communion (527), but he makes no mention of it in reference to the opening greeting of the preanaphoral dialogue (472).

So it appears that by the second half of the 4th century the dialogue greeting in Cilicia and Constantinople was some form of "Grace and peace to/with you." This, in turn, is but an expansion of the primitive biblical greeting "Peace to/with you/all," which I take to be the pristine form of the preanaphoral greeting in these traditions.

The final stage was the introduction and gradual spread of the full trinitarian greeting from 2 Cor 13:13. This new development, already underway in Cilicia in the time of Theodore of Mopsuestia, has been generally accepted by the time of Chalcedon, as we learn from Theodoret (ca. 393-466), a native of Antioch and Bishop of Cyr, a small town east of Antioch, from 423. In his *Ep. 147* written around 451 to John, Oeconomos of the Church of Antioch, who had introduced into the liturgy certain formulas that smacked of Apollinarianism, Theodoret wishes to show the consubstantiality of the Son with the Father by citing what he claims (wrongly) to be the concluding formula of both 1-2 Cor. What he in fact does cite is the liturgical text, word for word, as in the longer of Theodore of Mopsuestia's two greetings and in the Byzantine *textus receptus*:

> ... writing to them [the Corinthians] twice, he [Paul] puts this conclusion in these words: "The grace of our Lord Jesus Christ and the love of God the Father and the communion of the Holy Spirit be with you all." Here he puts the name of Christ not only before the Spirit, but also before the Father himself. And this is the preface (προοίμιον) of the mystical liturgy in all the Churches(47).

Theodoret exaggerates the universality of the formula he cites, but his witness shows it was in general use in Syria at that time. And since we find it later in Constantinople, a liturgical area originally within the Antiochene sphere of liturgical influence, it is probable that the same formula was in use there too by this time, though apart from Theodoret's claim we have no direct evidence for it there before the 8th century.

Can Theodoret's claim be extended to Jerusalem as well? It is not improbable that Jerusalem once had the same text and later reworked it. Boumen's argument from the silence of Cyril is unconvincing. And as Tarby observes, even a simplified form of the actual, obviously amplified greeting of Greek JAS would reflect a

(47) SC 111, 204. On the date of the letter see *ibid.* 200 note 3.

trinitarian theology (and, I would add, a christology) too evolved to be the pristine pre-4th century hagiopolite preanaphoral greeting(48).

But JAS is not the real problem here. More disconcerting for any attempt to get to the original form of the greeting outside the Rome-Egypt axis is Macomber's proposed reconstruction of the dialogue in the East-Syrian tradition. Though the Pauline greeting is already alluded to by Narsai († 502) in *Hom. 17*(49), Macomber argues that the present Chaldean greeting from 2 Cor 13: 13, "The grace of our Lord Jesus Christ and the love of God the Father and the communion of the Holy Spirit be with you all, now and always and unto ages of ages, amen," replaced an earlier formula now found just before the anaphora: "The oblation is offered to the God of all"(50). But this poses no insuperable problem. For it is quite possible that the Chaldean tradition, which we know originated in Syriac speaking areas but later underwent "western" influences, both Syriac and Greek, including that of Constantinople in the time of Catholicos Mar Aba I (540-552)(51), had an independent dialogue tradition later modified under "western" influence. So our hagiopolite or Antiochene stemma need not make room for Macomber's reconstruction of the pristine East-Syrian greeting, and we can conclude at least hypothetically that the original preanaphoral greeting in eastern traditions other than the Egyptian and, if Macomber is right, the Chaldean, was initially "Peace to you/all". Later this was amplified, as in Chrysostom, and then ultimately replaced by a modified redaction of 2 Cor 13: 13 as witnessed to in Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyr between ca. 380 and the Council of Chalcedon in 451.

Given the coincident dates and the theological content of the new, trinitarian form of the greeting, it is difficult not to see in this final development a reflection of controversies concerning the divinity of the Holy Spirit resolved at the Ecumenical Council of Constantinople I in 381.

(48) A. Tarby, *La prière eucharistique de l'Eglise de Jérusalem* (Théologie historique 17, Paris 1972) 47.

(49) Connolly, *Narsai* (note 15 above) 11.

(50) I shall treat this in a future article.

(51) W. F. Macomber, *A History of the Chaldean Mass, Worship* 51 (1977) 108ff, 111; Id. *A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites*, OCP 39 (1973) 233-42, esp. 239.

b. *Origins*:

Where was the trinitarian form first introduced into the eucharist? Engberding opted for Jerusalem(52). But since all the earliest evidence points rather to North Syrian areas more or less under the liturgical influence of Antioch, I must agree with Baumstark that its liturgical use in the dialogue originated there(53).

c. *Conclusion*:

In summary, then, I would conclude that the opening greeting of the preanaphoral dialogue in the non-Egyptian East evolved as follows:

1. The pristine greeting was "Peace to/with you/all." We have no direct evidence for this, but it is the text that seems to lie behind step 2.
2. By the second half of the 4th century this has expanded to "Grace to you and peace" (Chrysostom in Constantinople after 397), or "The Grace of Our Lord Jesus Christ be with you all" (Theodore of Mopsuestia in Cilicia ca. 388-392).
3. Theodore of Mopsuestia already knows the fuller trinitarian greeting, too, and by the time of Theodoret of Cyr ca. 451 it has replaced form 2 almost everywhere within the Antiochene sphere of influence.
4. Later modifications of this trinitarian greeting — a reordering of the persons into the traditional Father, Son, and Holy Spirit sequence; the accumulation of epithets — appear already in *Ap-Const* VIII, 12:4, ca. 380, and affect especially the hagiopolite redaction in JAS, but did not influence the traditionally more conservative rite of Constantinople.

3. *The Response*

Chrysostom informs us that the Antiochene response is καὶ τῷ πνεύματί σου(54), whereas most Greek liturgical texts give this as the

(52) *Der Gruß* 142.
(53) *Comparative Liturgy* 82.
(54) *De s. Pentecoste hom. 1*, 4, PG 50, 458.

response not to the preanaphoral greeting, but to the common greeting, εἰρήνη πᾶσι, throughout the liturgy. Chrysostom is speaking loosely, as van de Paverd points out(55), for his *In 2 Cor hom. 18*, 3, cites the response in its customary form, μετὰ τοῦ πνεύματός σου(56). Indeed, *ApConst* gives the prepositional form (καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου) for all such greetings in the eucharist (VIII, 11 : 8; 12 : 5; 13 : 1).

The Meaning of the Greeting and Response

What does the greeting mean? Several authorities, most thoroughly W. C. van Unnik, have examined its pristine biblical and Roman-Egyptian liturgical form, "(The) Lord with you (thee)"(57). Van Unnik's article, though long and somewhat pontifical, does clear the air and get to the heart of the matter with his customary methodical thoroughness. The simple greeting *dominus vobiscum* and its response *et cum spiritu tuo* give rise to four basic questions:

1. Who is (the) Lord? God the Father or the Son?
2. Just what does it mean for the Lord (or peace) to be with one?
3. What is the mood of the understood verb, indicative or optative? Is the greeter saying the Lord *is* in fact with us? Or is he saying "*Marana-tha*," calling down on us his presence: "The Lord *be* with you"?
4. What does the response, *et cum spiritu tuo*, mean?

Questions can seem banal until one tries to provide answers, and that is true here. Let us take them one by one.

(55) *Meßliturgie* 257.

(56) PG 61, 527.

(57) *Dominus vobiscum.* I am indebted to H. Quecke, S.J. who informed me of the existence of this study. See also EAGER, *The Lord is with you;* BOTTE, *Dominus vobiscum;* E. LOHMEYER, *Probleme paulinischer Theologie*, I. *Briefliche Grußüberschriften, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 26 (1927) 158-173; K. FRÖR, *Salutationen, Benediktionen, Amen*, in K. F. MÜLLER, W. BLAKENBURG (eds.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* vol. 2 (Kassel 1955) 570-96.

1. *Who is the "Lord"?*

In LXX texts it is clear that κύριος, often without the article, is Yahweh, God. Indeed, OT texts use "Lord," "God," or the two combined, indiscriminately in expressions denoting his being "with" someone(58). In the NT "Lord" without further specification and with or without the article usually refers to Jesus, as in Gal 1 : 20, 1 Cor 4 : 4-5, Rom 1 : 4, all texts from the earlier stratum of NT literature(59). But at other times "Lord" could clearly refer to God without intending Christ, as in Col 3 : 22, 2 Cor 8 : 21. And in at least one instance, the Annunciation greeting in Lk 1 : 28, it can mean nothing else. But in Pauline greetings, κύριος is clearly Jesus (Gal 6 : 18/Phil 4 : 23, Philem 25, 2 Tim 4 : 22, 2 Thess 3 : 16). This is surely the one to whom all Christians think *dominus vobiscum* or its equivalent refers when they hear it in their services. But can we be satisfied with that? The answer is to be found in the answer to the next and principal question.

2. *What does it mean for the Lord (or peace) to "be with" one?*

a. *The Lord be with you:*

Before the Ascension Jesus, announcing that "all authority in heaven and on earth has been given to me," commissions his disciples to evangelize and baptize all nations, and concludes, "and behold, *I am with you* (ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι) all days until the close of the age" (Mt 28 : 18-20), a promise verified not long thereafter in Acts 18 : 9-10: "And the Lord said to Paul one night in a vision, 'Do not be afraid, but speak and do not be silent, for I am with you, and no man shall attack you to harm you'..."

Taking this Matthean text as their point of departure, commentators specify this "being with us" of Jesus as more than his continued presence among us that Christians have always professed in faith(60). Parallels are seen in OT texts in which God promises to

(58) See VAN UNNIK, *Dominus vobiscum* 370, and the texts cited 368-70.

(59) Numerous other references in W. BAUER, W. F. ARNDT, F. W. GINGRICH, F. W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago and London 1979) 459-60.

(60) VAN UNNIK, *Dominus vobiscum* 365ff, EAGER, *The Lord is with you* 48ff.

bc with his people (Gen 28: 15, Judgcs 6: 12-13). Morc gcrmanely, Eager relates the apostolic context of the Matthean promise to analogous OT commissioning scenes in which Yahweh appoints envoys to speak in his behalf, as in Acts 18: 9-10 cited above. And when those commissioned protest their weakncss, God replies, "I will be with you" (Ex 3: 10-12, 4: 10-12; Josh 1: 9; Jer 1: 6-8; Is 41: 10, 43: 5). God is also with his people in battle (Dt 20: 1ff, Judgcs 6: 15-16) — and when he was not, they lost (Num 14: 41-45)(61).

Van Unnik marshals an imposing array of texts from the OT and hellenic Judaism to show that the Lord's "being with" someone denotes not mere "static presence" (when is God's presence ever static?) but a "dynamic power" that is often perceptible to others (2 Chron 15: 19)(62). But intcrestingly, this dwelling-with of God does not appear in connection with the Ark or Temple, nor in liturgical contexts(63). Indeed, the one whom God is usually said to be with is not the collectivity but some individual, one spccially endowed with his Spirit.

NT texts also refer to God being with Jesus (Jn 3: 2, Acts 10: 8), especially in thc context of the Spirit coming upon him and remaining with him (Jn 1: 32, Lk 4: 18)(64), something that also happens to the disciplcs (Acts 1: 8, 2: 4; Jn 7: 38-39, 14: 16-17, 26, 16: 7ff, 20: 21-22)(65). As in the OT, this presence enables one to speak in God's name (Acts 1: 8, 2: 4, 18: 9-10; Jn 20: 21-23). So Eager concludes: "... the presence of God and His assistance implied in the phrase 'the Lord is with you' are accomplished through the power of the Spirit."(66)

At any rate, Samuel Terrien has plausibly argued the thcsis that God's dynamic presence is the main theme of the OT(67). It is also beyond cavil that a major NT themc is Jesus' continued dynamic presence among us through thc indwelling and working of his Spirit. So the "being of God with us" is for Christians "the prcsent rcality

(61) Eager, *The Lord is with you* 48-50.

(62) *Dominus vobiscum* 367ff.

(63) *Ibid.* 374.

(64) Eager, *The Lord is with you* 50-53.

(65) *Ibid.* and Ashworth, *Et cum spiritu tuo* 125.

(66) Eager, *The Lord is with you* 53.

(67) *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology* (Rcligious Perspectives 26, New York 1978).

of the Holy Spirit in the Church", and, in the context of the greetings under study, represents the dynamic activity of God's Spirit given to chosen individuals or to God's people to enable them to do God's work(68).

b. *Peace be with you*:

Does "The Lord with you" mean the same as "The peace (grace) of the Lord with you (your spirit)"? Van Unnik asserts with characteristic assurance that salutations such as "The peace (or grace) of the Lord with you," which refer to receiving a *gift* of the glorified Lord, do not mean the same as "The Lord with you"(69). And he suggests that such liturgical formulas are later developments witnessing to a change in the conception of the liturgy(70).

I am not sure this view can be sustained. Are we really to believe that Paul himself wished to say something less than that the Lord is with us when he used such variant greetings, apparently interchangeably with "The Lord be with you" form, as in Gal 6 : 18 or at the end of 1-2 Cor? Theologically at least, the only way God's presence is manifested in us is by our possession of his created gifts. God's indwelling operates a real change in us, and since we are creatures that effect can only be a created gift, called grace, or communion in the Holy Spirit. What is the "communion of the Holy Spirit" if not our participation in precisely what van Unnik argues to be the true meaning of *dominus vobiscum*? Furthermore, in the NT the grace and peace of Christ are practically synonymous with salvation (Acts 10 : 36, 14 : 3, 20 : 24, 32; Rom 10 : 15; Eph 2 : 17, 6 : 15; Col 3 : 15; Phil 4 : 7)(71).

3. *What is the Verb*?

Biblical commentators and liturgical scholars have also debated whether the greeting is an optative salutation or an indicative proclamation, a wish ("The Lord *be* with you") or an affirmation ("The

(68) VAN UNNIK, *Dominus vobiscum* 380.
(69) *Ibid.* 365.
(70) *Ibid.* 391 note 90.
(71) Cf. BAUER, *Lexicon* (note 59 above) 227, 878.

Lord *is* with you"). For biblical scholars, since the Spirit has already been given (Acts 2; Rom 8; 1 Cor 2 : 12, 12 : 13; 2 Cor 1 : 22; Gal 3 : 2-5, 4 : 6; etc.), the biblical greeting is not a wish but an affirmation: "Where two or three are gathered together in my name, there am I in the midst of them" (Mt 18 : 20)([72]). This view is supported by Judges 6 : 12 and Lk 1 : 28, where even in the context of a greeting, the presence is affirmed: "The Lord is with you."

On the other hand, as Botte justly notes([73]), the greeting in Ruth 2 : 4 is a wish, "The Lord be with you," and the context of the preanaphoral dialogue in its earliest form, in *ApTrad* 4, is also exhortatory: "Gratias *agamus*, domino." That this optative sense was at least the later understanding of the liturgical text of the greeting can be concluded from the eventual introduction of one or another optative expression (εἴη, ἔσται, ἔστω) into the liturgical formulas.

Of course this does not contradict what does seem to have been the more common biblical sense, the affirmative. For the Spirit, though given, can be lost by those who refuse to live in him, as is clear from Rom 8 or Gal 3 : 3. One might also argue that such volitive expressions have an eschatological sense, as in Apoc 22 : 20 or 1 Cor 16 : 22: "Our Lord, come (*marana-tha*)! The grace of the Lord Jesus with you!" The text itself, one must admit, provides no basis for this interpretation, but we Christians believe that Jesus is with us always while we await his coming again, and one cannot exclude this antinomy.

At any rate one must agree with Botte that the biblical text is one thing, its liturgical adaptation another, and the liturgical text could be an optative salutation: "The Lord *be* with you."

4. *Et cum spiritu tuo*

Our final point concerns the meaning of the response. Today it is taken to be no more than a Semitism for "And also with you." But there is no philological basis for this demonstrable misconception. In Semitic texts it is *soul* (nēpheš, Syriac nāphšo = ψυχή), not *spirit* (rūaḥ, Syriac ruḥō = πνεῦμα), that bears this meaning. Agreement on this point among both biblical and knowledgable liturgical

([72]) Cf. the studies of VAN UNNIK, EAGER, ASHWORTH already cited.
([73]) *Dominus vobiscum* 33-4.

commentators is universal(74). Furthermore, the Semites themselves, whom one might expect to recognize a Semitism when they see it, did not take it to be one(75). The Liturgy of Addai and Mari, oldest and most Semitic of the Semitic liturgies, has the response: "With you and with your spirit"(76). That would be ridiculously tautological if both meant the same thing. So what we have here is not a Semitism but a "Paulinism" that has become a "Christianism," as Botte put it (77).

What, then, does "And with your spirit" mean? Paul does not define spirit, but sets it in opposition to the letter (Rom 2:29, 7:6; 2 Cor 3:6, 8), the flesh (Gal 3:3, 6:8; Rom 8:4-6, 9, 13; 2 Cor 7:1; Col 2:5), the body (Rom 8:10-11; 1 Cor 5:3-5, 7:34), human wisdom (1 Cor 2:13). So it seems difficult to deny a special Pauline nuance to "And with your spirit," a reference not just to oneself but to one's better, Christian, Spirit-filled self. For van Unnik, the one thus addressed is endowed with God's Spirit in the sense in which Paul speaks of his spirit in 1 Cor 5:5, or of ours in the 1 Thess 5:23 trichotomy of "spirit and body"(78). "Spirit" is Paul's preferred word to describe the inner "spiritual" life of the believing Christian (Rom 1:9, 8:9ff; 1 Cor 2:13)(79). But spirit can also mean a person's selfhood (Rom 8:10, 16; 2 Cor 7:1; Col 2:5). Even in this latter sense, however, it seems to bear an intensity hardly captured by the translation "And also with you." For it is the possession of the Spirit of God that distinguishes the Christian, and one cannot exclude this overtone in the response, which one could paraphrase as "He is also with your God-filled spirit." Jesus is "Emmanuel, μεθ' ὑμῶν ὁ θεός" (Mt 1:23), and our greeting and response are not a wish that he be what he already is, but an affirmation of our faith in its reality.

At any rate this is certainly how the Fathers understood "And

(74) VAN UNNIK, *Dominus vobiscum* 364; BOTTE, *Dominus vobiscum* 34-37; ASHWORTH, *Et cum spiritu tuo* 124ff, P.-M. GY, *Les traductions françaises du missel, compte rendu du travail*, LMD 83 (1965) 163.

(75) BOTTE, *Dominus vobiscum* 37; ASHWORTH, *Et cum spiritu tuo* 126.

(76) BRIGHTMAN 260, 275, 296.

(77) BOTTE, *Dominus vobiscum* 34ff.

(78) VAN UNNIK, *Dominus vobiscum* 381.

(79) BAUER, *Lexicon* 675.

with your spirit"(80). Chrysostom, *In 2 Tim 4, hom. 10* 3, commenting on 2 Tim 4: 22: "The Lord with your spirit", says:

> *The Lord Jesus Christ with your spirit.* Nothing is better than this prayer... And he does not say, "The Lord with you", but "with your spirit". So the help is twofold, the grace of the Spirit as well as God helping it(81).

And in *De sancta Pentecoste hom. 1*, 4, preached apparently in the presence of Bishop Flavian of Antioch, after explaining that if there were no Holy Spirit there would be no pastors or teachers, who become so only through the Spirit, Chrysostom continues:

> If the Holy Spirit were not in this common father or teacher [Bishop Flavian] when he gave the peace to all shortly before ascending to this holy sanctuary, you would not have replied to him all together, "And to your spirit." This is why you reply with this expression not only when he ascends to the sanctuary, nor when he preaches to you, nor when he prays for you, but when he stands at this holy altar, when he is about to offer this awesome sacrifice. What is said will be clear to the initiates. You don't first partake of the offerings until he has prayed for you the grace from the Lord, and you have answered him, "And with your spirit," reminding yourselves by this reply that he who is here does nothing by his own power, nor are the offered gifts the work of human nature, but it is the grace of the Spirit present and hovering over all things which prepared that mystic sacrifice(82).

Theodore of Mopsuestia, *Hom. 15*, 37, is even more explicit:

> But it is not the soul they are referring to by this "And with your spirit," but it is the grace of the Holy Spirit by which those confided to his [the bishop's] care believe he had access to the priesthood(83).

A Liturgical Origin?

Did these greetings, found already in the NT, originate in a liturgical setting? Van Unnik dismisses the possibility as having no

(80) VAN DE PAVERD, *Meßliturgie* 86ff; ASHWORTH, *Et cum spiritu tuo* 126ff; J. LECUYER, «*Et avec ton esprit*». *Le sens de cette formule chez les pères de l'école d'Antioche*, in *Mens concordet voci*. Pour Mgr. A. G. Martimort (Paris 1983) 447-51.

(81) PG 62, 659.

(82) PG 50, 458-9; cf. also *In ep. 1 ad Cor. hom. 36*, 4, PG 61, 312.

(83) Cf. *Hom. 15*, 38.

foundation in the NT text(84), but a closer look at 1 Cor 16 : 20-24 by J. A. T. Robinson exposes van Unnik's judgement as perhaps a bit peremptory(85). The text reads as follows:

1. All the brethren greet you.
2. Greet one another with a holy kiss.
3. The greeting of Paul in my own hand.
4. If anyone does not love (φιλεῖ) the Lord, let him be (ἤτω) anathema.
5. *Marana-tha*!
6. The grace of the Lord Jesus Christ with you.
7. My love with you all in Christ Jesus.
8. Amen.

As Robinson points out, nn. 4-5 "appears to be an interruption in an otherwise typically Pauline ending."(86) Furthermore, this single verse (22) contains three words not otherwise found in Paul: 1) φιλεῖ (he usually uses ἀγαπᾶν); 2) ἤτω (instead of his usual ἔστω, used twice in the exact same *anathema sit* phrase in Gal 1 : 8-9); and 3) *marana-tha*, a hapax legomenon in the NT, though it appears translated into Greek in Apoc 22 : 30.

Marana-tha is a liturgical formula from the primitive Aramaic-speaking Church that has survived in Greek. We find it in *Didache* 11 : 6-7 as part of a liturgical dialogue quite similar to that in 1 Cor. I give the text as Lietzmann and Robinson arrange it, with Robinson's additions in parentheses(87):

(V.) Let grace come and let this world pass away.
(R.) Hosanna to the God of David.
(*Deacon*?) If anyone is holy, let him come; if anyone is not, let him repent.
(V.) Maranatha.
(R.) Amen.

The dialogue occurs at the end, not the opening, of the eucharistic prayers of *Didache* 9-10. Robinson interprets this as the end of the agape and the opening of the eucharist proper (though it

(84) *Dominus vobiscum* 364.

(85) J. A. T. Robinson, *Traces of a Liturgical Sequence in 1 Cor 16 : 20-24*, JTS 4 (1953) 38-41.

(86) *Ibid.* 38.

(87) *Ibid.* 39; H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper*, with Introd. and Further Inquiry by R. D. Richardson (London 1979) 192-3 (but cf. 391-3).

would go equally well as the invitation to communion), and suggests that the Pauline sequence is equally liturgical:

> He is visualizing the context in which his closing words will reach his listeners. His letter has been read out in the *ecclesia* (cf. Col 4 : 16, 1 Thess 5 : 27), the Christian assembly gathered for worship. As the *synaxis* comes to an end, dispostions for the Eucharist begin. Mutual greetings and the kiss of peace are exchanged — to which, in autograph, Paul adds his own, just as, earlier in the epistle, he had vividly portrayed himself in the Corinthian assembly ('For I verily, being absent in body but present in spirit, have already, as though I were present, judged him that hath so wrought this thing, in the name of the Lord Jesus Christ, ye being gathered together, and my spirit, with the power of our Lord Jesus', 5 : 3f). He then quotes the familiar invitation, with its warning dismissal of all those who 'love not the Lord Jesus'. After this follows the old Aramaic watchword, the prayer by which perhaps from the beginning the note of the Christian Eucharist had been set — *maranatha*! (cf. 1 Cor 11 : 26). And, finally, Paul's closing greeting echoes the words with which the president begins: 'The grace of the Lord Jesus Christ be with you,' to which Paul, as it were, once more adds his own response: 'My love be with you all in Christ Jesus. [Amen](88).'

So for Robinson, Paul's letter would be like the apostolic sermon before the eucharistic meal, and this dialogue would represent a pre-Pauline liturgical sequence of the Corinthian assembly — the oldest one we possess(89).

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert TAFT S. J.

(88) ROBINSON, *Traces* 39-40.
(89) *Ibid.* 40-41.

V. RUGGIERI

The Cryptensis Euchology Γβ XI*

A Euchology is, in essence, a message of old, local and cultural situations and customs. Although the *Γβ XI* has been neglected for many years, due undoubtedly to its fragmentary nature and its small size, nevertheless some vivid and unique features are found in its

(*) It is a particularly pleasant duty to thank Prof. Fr Miguel Arranz S. J. and Prof. G. Passarelli who provided me with pertinent suggestions on liturgical and codicological matters while this text was being prepared.

Abbreviations

A = *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Athens 1927.

ALMAZOV = A. ALMAZOV, *Tajnaia ispoved' v pravoslavnoj vostočnoj cerkvi. Opyt viješnej istorij. Izsledovanie preimuščestvenno po rukopisjam*, III, Odessa 1894. The quotations in rounded brackets come from the last part of the volume.

CANART-LEROY = P. CANART-J. LEROY, *Les manuscrits en style de Reggio, étude de paléographie et codicologie*, in *Paléographie grecque et byzantine* (Colloques intern. du C. N. R. S., no. 559, Paris 12-15 oct. 1974), Paris 1977, pp. 241-261.

CANART-PERI = P. CANART-V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (ST 261) Città del Vaticano 1970.

CONYBEARE = F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905.

DEVREESSE = R. DEVREESSE, *Les manuscrits grecs de l'Italie Méridionale. (Histoire, classement, paléographie)*, (*ST*, 183), Vatican City 1955.

DMR = A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie Liturgičeskich Rukopisei, Εὐχολόγια*, II, Kiev 1901.

DUNCAN = J. DUNCAN, *Coislin 213, Euchologe de la Grande Église. Manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris* (Dissertatio ad Lauream apud Pont. Inst. Orient., Romae 1980). The first 100 folios have been edited by DUNCAN; from here on the manuscript is quoted by its own folio.

E = *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Athens 1970.

FOLLIERI = E. FOLLIERI, *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti temporum locorumque ordine digesti commentariis et transcriptionibus instructi*, apud Bibliothecam Vaticanam 1969.

HÄNGGI-PAHL = A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968.

OCP 52 (1986) 325-360

folios. Rocchi[1] was the only scholar, who, while compiling the catalogue of the manuscripts of the Grottaferrata Monastery, briefly

---

JACOB = A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski, cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)*, Mus 78 (1965) pp. 173-214.

LAKE = K. LAKE and Silva, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, I-X, Boston 1934-1939.

LEROY = J. LEROY, *Les manuscrits grecs d'Italie*, in *Codicologica 2, Éléments pour une codicologie comparée*, Leiden 1978, pp. 52-71.

NT = *The Greek New Testament* (ed. by ALLAND-BLACK-MARTINI-METZGER-WIKGREN), 1975³.

PASSARELLI = G. PASSARELLI, *L'Eucologio Cryptense Γβ VII (sec. X)*, (ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ 36), Salonica 1982.

R = *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Rome 1873.

RITZER = K. RITZER, *Le Mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle*, Paris 1970².

ROCCHI = A. ROCCHI, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano digesti et illustrati*, Tusculani 1883.

STEFANOMA = G. PASSARELLI, *La cerimonia dello Stefanoma (incoronazione) nei riti matrimoniali bizantini secondo il Codice Cryptense G.b. VII (X Sec.).*, *Ephemerides Liturgicae* 93 (1979), pp. 381-391.

STR = A. STRITTMATTER, *The 'Barberinum S. Marci' of Jacques Goar, Ephemerides Liturgicae* 47 (1933), pp. 329-367.

TREMPELAS = Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I-II, Athens 1950. 1955.

TURYN = A. TURYN, *Codices Graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, Vatican City 1964.

List of the manuscripts used in the present paper.

Γβ II = ROCCHI, pp. 244-249.
Γβ IV = ROCCHI, pp. 251-253.
Γβ VII = ROCCHI, pp. 257-259. See PASSARELLI.
Γβ VIII = ROCCHI, pp. 259-261.
Γβ X = ROCCHI, pp. 262-263.
Γβ XII = ROCCHI, pp. 264-265.
Γβ XIII = ROCCHI, pp. 265-267.
Γβ XIV = ROCCHI, pp. 267-268.
Γβ XV = ROCCHI, pp. 268-269.
COISLIN = *Coislin 213* (beside DUNCAN, R. DEVREESSE, *Le Fonds Coislin* (*Bibl. Nat. dépt. des MSS grecs, 2*), Paris 1945, pp. 194-5).
G = *Crypt. Γβ I* (ROCCHI, pp. 235-244).
L = *Leningrad. gr. 226* (see JACOB).
VAT = *Vat. gr. 1970* (CANART-PERI, pp. 663-4).

(1) ROCCHI, pp. 263-4, while adding *Γβ XI* to the Euchologies in his other work, A. ROCCHI, *De Coenobio Cryptoferratensi eiusque bibliotheca et codici-*

described its contents. From that time no evidence of its use or citation has appeared.

This paper has as its primary aim the expansion of our knowledge of the Byzantine liturgy and ritual. I wish furthermore to shed light on materials which are important for a deeper cultural and historical understanding of that period, which is so rich and significant for the continuity of that Byzantine civilization which had already been established in the southern regions of Italy(2).

Codicological evidence

The Γβ XI is a parchment; its dimensions:

height mm. 145;
width mm. 115;
writtem surface mm. 90 by 75.

The number of lines in the folio is consistently 18. There are 20 folios and as a result of restoration a further 2 folios have been added at the beginning and at the end respectively. The quires are formed by bifolia and run as follows: quaternion-binion-quaternion(3). There is no indication of any ancient numeration; a modern one has been given for each folio.

The *ruling* starts on the hair-side and it would appear that it was executed by means of a thin, narrow knife. We find one indication of this, for example, in the first folio on the flesh-side, where the outer vertical line of the ruling is so strongly impressed that it leads to a continuous cut. With reference to Leroy's 'ruling system' *Γβ XI* can be ascribed to his first system(4), while considering its type this codex is more akin to the 54C1qs(5). At the outer margins

---

bus praesertim graecis commentarii, Tusculi 1893, p. 278, wrote of it "*Γβ XI* Italogrec., sec. XII".

(2) J. Irigoin, *L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques*, in *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, ed. by. D. Harlfinger, Darmstadt 1980, pp. 234-251.

(3) Leroy, pp. 57-8.

(4) Leroy, p. 63.

(5) J. Leroy, *Les types de Réglure des manuscrits grecs*, Paris 1976, p. 20.

the pricking appears very clearly. Assuming the systems developed by Jones, it would seem that this MS. belongs to his first system where prickings are small, round and sometimes shaped as slight slits(6).

We may make a comparison on the basis of illustrations contained in Thomas' article(7) and comment on the *Γβ XI* pricking system. The difference in this case comes out in the disposition of the pricking in the row of the horizontal line on the lower half of the folio. This follows the different numbered spaces in the vertical ruling. The horizontal ruling provides 19 prickings and 18 blanks and, as has already been noticed, the number of lines is consistently 18, while the handwriting continues under the line(8).

The parchment is of poor quality, commonly indicating an origin in Southern Italy(9). A brief description of the folios may help to put them in perspective:

f. 1 : at the top right a tear due to heavy use;
f. 2 : like the first, and a scratch on the lower left side;
f. 3 : like the first and on the lower right corner a starting knot. A small hole from the flesh-side begins at the centre;
ff. 4-5: like the first;
f. 6 : like the first, and at the centre a thin hole from the hair-side;
f. 7 : like the first, and a zigzag cut from the centre towards the bottom;
f. 9 : like the first: considerable traces of humidity will always be found from now on;
f. 11 : a small hole on the blank surface starting from the flesh-side;

(6) L. W. JONES, *Pricking Systems in New York Manuscripts*, in *Miscellanea Giovanni Mercati, VI, Paleografia Bibliografia Varia* (*ST* 126), Vatican City 1946, pp. 83-4. Setting one above another, the bifolia of the first quire are folded and thus the pricking is made in a single operation. But it is worth remembering that on the second couple of bifolia in the same quire, the vertical pricking line is slightly diverted to the right.

(7) J. THOMAS, *Une étape vers le procédé d'impostation? (ms. Arsenal 2990), Scriptorium* 12 (1958), p. 257, fig. 11.

(8) J. THOMAS, *Une étape vers le procédé d'impostation? (ms. Arsenal 2990), Scriptorium* 12 (1958), p. 258, fig. III.

(9) A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I, (*TU* 50) Leipzig 1937, p. 285. EHRHARD's statement cannot always be taken as fully probative. Cf. LEROY, pp. 55-6.

f. 16 : two small holes, from the lower flesh-side;
f. 18 : a large knot in the blank surface;
f. 20 : a big hole in the written surface (see footnote to Textus no. 21.3) in the inner left side, and a small round one in the blank surface. This folio is badly preserved and due to restoration, it is quite difficult to analyse the hole, though it seems to start from the hair-side.

One may deduce from its appearance that the parchment originated in a poor environment, where large amounts could not be expended for parchment.

The *ink* is brown and from the 9th folio on assumes a slight variation, becoming a pale brown. Analysing the first quire, we find that the first capital letters of the prayers, doxologies, litanies, rubrics and participants (priest, deacon, congregation) are coloured in a carmine red(10). From the 9th folio onwards this red disappears and is replaced by a monochrome.

Like the parchment, the *decoration* suffers from a notable poverty. Attention has been drawn to the purely utilitarian form of the edition, and just as no trouble was taken over the choice of parchment, so no pains were taken over decoration. Strictly speaking three types of ornamentation are encountered. At the beginning of the wedding (f. 1) a cross, made with a smaller cross inscribed inside a larger, ends its corners in a hook shape. This hook shape is a recurring device throughout the ΓB XI and distinguishes the initial capital letters. Two dividing bands of simple design, the first at f. 5 and the second at f. 17, separate the structural parts of the manuscript.

Accurate methods of investigation have been recently undertaken; a focalized statement on capital letters gives further information about the manuscripts. We should like to indicate features of some particular capital letters which, standing outside the vertical written order, begin the incipit. A, O, K, Δ, E, Σ, Π, T, X, M(11) usually begin the prayers with that final hook shape, and thenceforth a simple clear handwriting follows.

(10) These letters are always written outside the vertical border of the written surface.

(11) J. Leroy, *Le Parisinus gr. 1477 et la détermination de l'origine des manuscrits italo-grecs d'après la forme des initiales*, *Scriptorium* 32 (1978) 191-212 comments on this issue. At p. 204, pl. 14 e, f, g (respectively *Paris. B.N. gr. 1477*, f. 115v, *Vat. gr. 1966*, f. 3v and *Vat. gr. 1646*, f. 2v (Canart-Leroy, p. 260, pl. 1) the shape of the *T*'s upper arm is worth comparing with

The *ἐκφώνησις* sometimes appears written in the margin (f. 1v, 4v); two small asymmetrical crosses are situated beside *Δέσποτα* and *Κύριε* (f. 10v and 16v); along the top border of folios 2-4 above the text we find a rubric and two prayers dealing with the wedding rite. They were written by another hand, but not much later than the text, thus giving a new significance and style to our rite.

Punctuation

: at the end of a doxology, of a prayer and after the title of the prayer.
·: end of doxology.
.˙. end of the petition in the litany.
:- after the title of the prayers.
\+ following on from the previous line. Division of two different topics placed on the same line; division between New Testament's verses.
∵+ beginning of a new prayer or topic
.. beginning of a new prayer or topic
. used on different levels.

Round breathings, not always expressed. 90% of the accents are written while the diaeresis is slightly irregular on *υ, ι, ω, ο*. The nomina sacra found are the usual ones. For the abbreviations:

ου (οι)	ων	εὐλογίας	καὶ
ου	ην	ἀπόστολοι	
ης	ας	Ἱηρουσαλὴμ	

ours at folios 19v and 20v. Similar examples of T and Π occur in the *Vat. gr. 644* (Follieri, pl. 37. and 41), again the *Vat. gr. 1646* (Devreesse, p. 14, n. 25 and p. 48); in the *Vat. gr. 2220* (Turyn, pl. 77 and 80); *Vat. gr. 686* (Turyn, pl. 145); *Vat. gr. 786* (Turyn, pl. 148); *Lincoln College, MS. gr. 14* (N. Wilson, *Mediaeval Greek Bookhands*, Cambridge Mass. 1973, pl. 36). Although less carefully worked at the arms and with a simplified hook shape our T recalls the *Bodleian. MS. Auct. T. 2.2* (R. Barbour, *Greek Literary Hands A.D. 400-1600*, Oxford 1981, pl. 50; N. Wilson, op. cit., pl. 31). The A (f. 19v) appears slightly like the *Vat. gr. 668* (Turyn, pl. 85), while our M (f. 18v), markedly poor, nevertheless resembles the *Vat. gr. 605* (Turyn, pl. 105). In the *Vat. gr. 1992* (Lake, fasc. X, pl. 592; fasc. VIII, pl. 552-4, 563) and in the *Ottob. gr. 334* (Lake, fasc. X, pl. 592) occur likenesses not only of the T and Δ but also of the minuscule handwriting. See also Follieri, pp. 59-60 and A. Jacob, *Les Écritures de la terre d'Otrante*, in *La Paléographie grecque et byzantine*, (Colloques intern. du C.N.R.S., no. 559, Paris 12-15 oct. 1974) Paris 1977, p. 218.

Palaeographical evidence

During the twelfth century many manuscripts were written in the southern regions of Italy and Devreesse designated them as "des monastères". We have appealed to the science of codicology for information about the origin of the manuscript on the basis of the evidence of the parchment and the shape of capital letters; we only meet few difficulties in interpreting the palaeographical evidence. With regard to its southern Italian origin, the large collections of Otranto and neighbourhood presented by Jacob, and of Reggio by Canart-Leroy, give clear evidence for its provenance. The thickness and to a certain extent the shape of the writing favours the cursive of the *Ottob. gr. 334*(12) and of the *Vat. gr. 1992*(13), but the largest number of similarities is with the Reggio style.

The authors describe the traditional shape of the Reggio style thus: "les lettres minuscules et les formes arrondies prédominent; les hastes supérieures et inférieures sont généralment de longueur normale ou réduite, ce qui laisse de l'espace libre entre les lignes"(14). Our text seems to differ from these "formes arrondies" in two points. The first and the twelfth folios employ a more angular style, and the proportion of majuscules is much higher than usual, but at the same time the minuscules seem more angular in shape. Nevertheless immediately afterwards the style becomes rounded like that of Reggio(15). By presenting a comparative table of the shapes of isolated letters we further reinforce the conclusion that the manuscript originated in Reggio and that it is correct to attribute the style of its writing to that region.

(12) Devreesse, p. 41; Lake, fasc. VIII, pl. 592; Follieri, p. 59, pl. 39; A. Jacob, *Les Écritures de la Terre d'Otrante*, in *La Paléographie grecque et byzantine*. (Colloques internationaux du C.N.R.S., nº. 559, Paris 12-15 oct. 1974) Paris 1977, pp. 273, 278; P. F. De Cavalieri-I. Lietzmann, *Specimina Codicum graecorum vaticanorum*, Bonn 1910, pl. 31.

(13) Lake, fasc. VIII, pl. 552-4, 563.

(14) Canart-Leroy, p. 243.

(15) This phenomenon does not seem due to two different hands; we believe a single hand has written our codex, perhaps with some intermission. In addition there does not appear to be any special influence from the Calabrian angular style of the eleventh-twelfth century.

β

γ

δ

ε

ζ

θ

λ

μ

π

ξ

υ as f. 8

ψ

φ once as σ f. 7

The following are some ligatures:

ευρ

ευλο

εξ

ελθ

αγαθο

δοξ

A complete and exact convergence with respect to the detailed requirements necessary for each letter cannot be established. For instance the different use and shape of the β ought to be noted; but nevertheless we are told that there can be many possible variations in the same style(16). A further comparison might be made with the

(16) CANART-LEROY, p. 248. Considering the period with which we are

Reg. gr. 18 and *41*[17], *Vat. gr. 1853*[18], *Vat. gr. 2000*[19], *Coll. Bruxelles, B.R. Section des Man. II, 2405*[20]. As we again examined the majuscule initials throughout the first five folios, we noticed the following characteristics: the vertical axis shifts to the left; generally the majuscule Δ moves towards the left, while the T on the contrary moves to the right; the initial O becomes thicker in the middle, the A shifts to the right, making the right leg its axis, the Π is always asymmetric.

Summing up both the codicological and palaeographical evidence, the MS. Γβ XI can be ascribed to the southern regions of Italy, i.e. it can be termed italo-graecus, and it belongs among those manuscripts, now widely spread, which were exchanged between the monasteries during the twelfth century. The date suggested by Rocchi (XII cent.) seems correct, though it would appear to come from the second half of the century. In addition the similarity of this manuscript to the Reggio style ought to be emphasised. Further evidence for these statements will be offered when dealing with the contents of the text.

Contents

Two dividing bands were noticed; these mark liturgical divisions of the text. Three blocks can be envisaged:

1) betrothal and marriage rite; two prayers for the washing of the feet (nos. 1,1-18.3);
2) prayers for various occasions (19-19.26);
3) directions for the feasts of the Theotokos and the Apostles (20-21)[21].

---

dealing, their analysis agrees substantially with DEVREESSE's view on the numerous manuscripts produced in the eleventh-twelfth century.

(17) DE CAVALIERI-LIETZMANN, *Specimina*, Codicum graecorum vaticanorum, Bonn 1910, op. cit., pl. 41.

(18) DEVREESSE, pp. 40-41; FOLLIERI, pag. 57, pl. 38.

(19) DEVREESSE, pag. 34, 39; FOLLIERI, pag. 55, pl. 36.

(20) M. WITTEK, *Album de Paléographie grecque. Specimens d'écritures livresques du IIIe siècle avant J.C. au XVIIIe siècle, conservés dans les collections belges*, Gand 1967, pl. 22.

(21) This scheme has certainly been intended by the writer. What has happened, for example, in the second section, is a kind of "demotion" of

What first emerges is the antiquity of the text of the prayers. It follows to a great extent *Barber. gr. 336* and gives a simplified form where *Γβ I* (and *Coislin 223*) develops it. Our general suggestion is that *Γβ XI*, although written in the twelfth century, nonetheless looked back to an older version, while its contents were affected by a southern monastic mind and hand(22). This characteristic could shed light on Γβ XI's demotion of the prayers in its second sections. There is also the Typikon's use of *ἀκολουθία* (nos. 20 and 21)(23) and the presence of the washing of the feet (nos. 17 and 18).

The first section essentially contains the betrothal and marriage; a composite rite is introduced by a common preparatory sequence and thereafter continues differently according to the definite intent of each rite. This can be visualised thus(24):

---

prayers which originally were recited by the patriarch, or rather implied the presence of a deacon and singers. The titles of the two prayers which occur at the beginning and at the end of the second section and unify it are worth noting. We shall return to this topic.

(22) Though its author is dealing only with the eucharistic background of the southern Italian manuscripts, an ample treatment of many of the texts of our critical apparatus is found in A. Jacob, *L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dallo VIII al XVI secolo, con particolare riguardo ai riti eucaristici*, in *Calabria Bizantina. Vita Religiosa e Strutture Amministrative*, Reggio Calabria 1974, pp. 47-69 (and formally for *Barber. gr. 336, Lening. gr. 226*, Γβ VII, Γβ IV Id., *La tradition manuscrite de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome (VIIIe-XIIe siècle)*, in *Eucharisties d'Orient et Occident* (Lex Orandi 46), t. I, Paris 1970, pp. 114-125).

(23) Two other different uses and meanings come to be applied to this term (used only three times in the text) at no. 4.5 and no. 19.17.

(24) For this topic: Ritzer, p. 191 ff.; Passarelli, p. 49 ff.; Id., *Stato della ricerca sul Formulario dei riti matrimoniali*, IV National Congress of Byz. Studies, Lecce 1980, p. 241 ff.; Stefanoma, p. 385 where tables of comparison are given for the *Barber. gr. 336, Sin. gr. 957, Coislin gr. 223, Sin. gr. 958, Γβ I, Sin. gr. 962, Γβ VII*; tenth and eleventh-century Constantinopolitan use is found in Constantinus Porphyrogenitus, *Le livre des Cérémonies*, (ed. by. A. Vogt), Paris 1967, text II, pp. 6-23 and commentary II, pp. 13-41; A. Raes, *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Rome 1947, pag. 155 ff.; G. Baldanza, *Il rito del Matrimonio nell'Eucologio Barberini 336. Analisi della sua visione teologica, Ephemerides Liturgicae* 93 (1979), pp. 316-351 where theological relations are traced between some of our manuscripts; worth considering in this context, by the same Author, *Il rito matrimoniale dello Eucologio Sinaitico Greco 958 ed il significato della coronazione nella* ΔΟΞΑ ΚΑΙ ΤΙΜΗ. *Proposte per una ricerca teologica, Ephemerides Liturgicae* 95 (1981), pp. 289-315.

Betrothal:

Διακονικά.
Εὐχὴ ἐπὶ μνῆστρα· Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος...
Εἰρήνη πᾶσι.
Τὰς κεφαλάς.
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἐξ ἐθνῶν...

Εὐλόγησις μόνη· ([25])

Καταξίωσον ἡμᾶς.
Πάτερ ἡμῶν.
Παραδίδει τὰς χεῖρας ἀλλήλοις
καὶ ποιεῖ τὴν ἀκολουθίαν ἅπασαν.

(Καὶ) στεφάνωμα· ([26])

Εὐχὴ τοῦ κοινοῦ ποτηρίου· Κύριε
ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παραγενόμενος([27]).
Ὀρθοὶ μεταλαβόντες.
Ἀπόλυσις.

The marriage, in its own contents, runs as follows:

Διακονικά. (29)
Εὐχὴ τοῦ γάμου· Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας...
Εἶτα στέφει. (29)
Κρατήσας αὐτοὺς τῶν δεξιῶν.

([25]) Beside *Coslin* (f. 102; see footnote 27 below), a close analogy is given by *Sin. gr. 966* where the sites changed from the narthex to the main nave (but to judge from the latter, if there was just one rite, it was celebrated in the main nave).

([26]) Referring to our text (5.1-3) it ought to be noted that *ἄλλοτε* gives a break of time during which a certain procession is performed; what they sang or what they used for the hallowing (*εὐλογηθοῦν*) is unknown, and there are no traces of Ps. 127. It may be suggested they started from the right side of the main door (architectural features do not come out) and, led by the priest, reached the middle; they perhaps stood in front of the holy doors (hypothesis on the basis of footnote 1 of no. 8.1 of the text). More precisely *Coislin*, f. 102 directs: "εἰσέρχονται διὰ τοῦ μέσου ναοῦ ἡγούμενοι μετὰ θυμιατοῦ καὶ λέγουσιν ψαλμὸν ρκζ'... καὶ ἐλθόντες πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου ἀπολύουσιν ἀλλήλων τὰς χεῖρας καὶ ἵστανται πρὸ τῶν ἁγίων θυρῶν" and *Sin. gr. 966* remarks "ἐν τῷ νάρθηκι" See also RITZER, p. 195 and footnote 520. The dominant influence on our text has been the metropolitan. (Constantinopolitan). (For this "school": G. PASSARELLI, *Stato della ricerca, sul Formulario dei riti matrimoniali*, IV National Congress of Byzant. Studies, Lecce 1980, pp. 244, 248). It exercised its influence through the Otranto territory (see PASSARELLI, p. 54 and fn. 151; p. 55 scheme of influences).

([27]) RITZER, pp. 202-6; STEFANOMA, p. 386 ff; see also M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio. La consécration par les documents liturgiques du moyen âge*, Paris 1924, pp. 196-215.

Εἰρήνη πᾶσι.
Τὰς κεφαλάς.
Λέγουσιν ἦχον... τρίτον.
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηριώδει...
Καταξίωσον. ("Lifting passage")
Εὐχὴ τοῦ ποτηρίου.
Communion.
Ὀρθοί. (28)

It is worth studying both rites, beginning with the second, which provides a clear context from which to consider the first. The metropolitan influence is obviously expressed by means of the "lifting passage" ("blocco dell'elevazione") set after the kephaloklisia and just before the prayer over the "common chalice". This influence places it within the tradition of *Coislin, Leningr. gr. 216,* Γβ I etc.

However, some special observations have to be added. The first rubric (fn. 1 at no. 8.1) indicates the priest's place and his actions before the prayer. Here a ring is formally mentioned and the bridegroom termed *γαμβρός*, although never addressed in such a way in Γβ XI(29). The priest crowns the pair and joins their right hands(30) without using any formula, and afterwards, just between the deacon's summons and the kephaloklisia, they say (*λέγουσιν*) Ps. 8,6b-7a(31). In brief, this is the major rite from which the other, celebrated together with the betrothal on the same day, can be analysed. One's first approach to this interesting page shows the ambiguity embedded in the wedding rite.

Nos. 1.1-7 are an eloquent example of the practical form of our text in which an older pattern comes to be adapted and used, while the dominating influence of another can be perceived. One does not

(28) Adjoining rubric and prayers (text's footnotes of nos. 8.1; 10.1; 15). By analysing the handwriting, it would appear that these superimposed texts were written by another hand between the end of the twelfth and the first half of the thirteenth century.

(29) See *Sin. gr. 958* (*DMR* 27-8).

(30) Footnote 1 at no. 10.1 gives the version of *Γβ X*, 74v, and GOAR *322*, while we read "στεφάνωσον αὐτοὺς τῇ σῇ χάριτι...".

(31) For its use, see STEFANOMA, pp. 387-8 in the *Coislin*'s reading. The theological background of this passage is explained by G. BALDANZA, *Il rito matrimoniale dell'Eucologio Sinaitico Greco 958 e il significato della coronazione nella ΔΟΞΑ ΚΑΙ ΤΙΜΗ, Ephemerides Liturgicae* 95 (1981) pp. 305 ff.

want to press the point, but it does seem that even the written form has been badly arranged where it deals with the *στεφάνωμα*. The standard pattern of the two typical prayers (namely nos. 9 and 11)(32), which precede the procession (which in turn is followed by the prayer over the common chalice and the communion) has to be presumed. In the background, the metropolitan influence colours the conclusion of this rite which provides a simple scheme, of which the diakonika remains unchanged(33).

A slight reinterpretation of *εὐλογηθοῦν* is desired. Ps. 8. 6b-7a, although said three times, does not seem to be employed as the significant formula and comes to be introduced by the word *λέγουσιν*, the subject of which is wholly obscure; the *εὐλογηθοῦν*, as we shall see when we consider its background, is also used in the same uncertain manner. It could be hypothesised that it was provided by singing three times Ps. 8, 6b-7a, while processing towards the holy doors. While the *στεφάνωμα* comes from *Coislin* and sounds out of place, the use of *εὐλόγησις* sets a pattern which fits the betrothal rite(34).

In conclusion, we are dealing with an original local problem which involved an accomodation of ancient forms to a tradition already well known and widespread throughout the environment, and which was resolved by a unique rubric and reading.

In the second section, an analysis has to be made of the order of purifications(35). The general title (no. 19.17) is related strictly to

(32) If the additional metropolitan traditions were removed, the simplicity of the main wedding rite would come out rooted, as it is, in the *Barbr. gr. 336* and *Sin. gr. 957*.

(33) In the betrothal diakonika the καρποὺς κοιλίας (in *Coislin* given within the marriage) is formally recited.

(34) *Εὐλόγησις* could be understood etymologically by the strong use of *εὐλογέω* in the ancient prayers of the betrothal (it is worth remembering that our text drops the title *διακονικὰ* and names the rite "*εὐχή*"), but it seems to be primarily thought of as *benedictio* (STEPHANUS, *Thesaurus*, III, 2334) which meaning stems from *εὐλογέω*, as "matrimonio conjungere, uxorem ducere vel viro nubere" (STEPHANUS, *Thesaurus*, ib., DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*, I-II, Graz 1958, 446). Our betrothal rite uses both forms *μνηστεία* and *εὐλόγησις*: the former indicates the liturgical prayer and comes from the ancient sources, the latter on the other hand from the period of the above quoted *εὐλογέω*.

(35) Text's nos. 19.17 and 19.18.1. Due attention is to be paid to the

the *Τάξις καὶ ἀκολουθία*, which at first is called simply *τάξις*, and it comports with itself a parallel with no. 19.18.1; this last has to be thought of as ancient but as having lost its own rubric(36). The *τάξις* follows the rubric(37) although it discloses its ancient form as well(38). A strikingly peculiar characteristic is the agricultural environment. The vessels used to receive the newly pressed wine or oil, another vessel for general use and similar objects, and of course, the well itself receive formal emphasis.

The rubrics of this prayer look quite simple. The objects required are a restricted number of pails (20 or 40), two candles and incense. The theophany water is poured in after the prayer. The use, in both, of *κατὰ ἀνατολάς* is unique(39). Indicative here is the iteration, which forms a thematic inclusion, of the purity of all creation (*καθαρὰ τοῖς καθαροῖς*) between nos. 19.17.2, 19.18.2, 19.19(40). The conclusions in which the two purifications finish should again be seen in the light of the metropolitan influence.

We may also note in passing the form of no. 19.13, which, although abbreviated, still makes sense, and the reference to St. Mark's anaphora given by no. 19.22(41). Before this second section let us turn our attention to the large inclusion which embraces all the prayers. Nos. 19.1 and 19.26 (*Εὐχὴ ἐπὶ προσφερόντων ἀπαρχὰς*) disclose to us a wider liturgical background, The first reminds us of

---

critical apparatus and to the *Γβ VII* 's reading (Passarelli 246). See also P. De Meester, *Liturgia bizantina, libro III: parte IV, Rituale-Benedizionale Bizantino*, Rome 1930, p. 256, 259.

(36) It is called an *εὐχή*; the well was the principal ancient place of purification (see *Barber. gr. 336*, although a different *εὐχή* is given (= Str 256); also *Leningr. gr. 215* and *Γβ VII*. Analysis of the body of the prayers shows that the first (no. 19.17.2) gives an indefinite object while Goar and Γβ I name it specifically, and that the second has a firmer tone because of the two aorists.

(37) Closely given by *Leningr. gr. 215* and Γβ VII.

(38) P. De Meester, *Liturgia bizantina*, III, IV, *Rituale-Benedizionale biz.*, Roma 1930.

(39) *Barber. gr. 88*, quoted by Goar pp. 481-2, refers to it.

(40) This last prayer perhaps still deals with farmers and shepherds; a land of which they are typical, but which is again close to the sea (see no. 19.15).

(41) "ἀλλὰ καὶ ἡμῶν Κύριε τὰς κατὰ ψυχὴν νόσους ἴασαι, τὰς σωματικὰς ἀσθενείας θεράπευσον ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων". Hänggi-Pahl, 104.

the liturgies of St. John Chrysostom and St. Basil(42), and the second in its turn of St. Mark's(43).

The third section presents two *ἀκολουθίαι*, which, as it has been argued, takes this term from the Typikon's language. For some feasts of the Theotokos, directions are given for the *ὄρθρος* and for the liturgy, while for feasts of the Apostles only the liturgical procedure is presented. In addition, no significant variations from the Constantinopolitan Typikon have been found(44).

Having considered the contents of the manuscript, we find further evidence for its twelfth-century origin from its uses, rites and settings, while its lack of embellishment indicates the utilitarian scope of its edition. Γβ XI, by attempting to harmonise some ancient versions with another still more powerful influence, provides a vivid example of the fertile and inventive cultural adaptability of the southern shores of Italy.

(42) *Ὁ τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν* of no. 19.1 is retained again by no. 19.21: such diverse influences are conceivable in southern Italy. See A. JACOB, *L'evoluzione dei libri liturgici*, (see our note 23) p. 64 on the *Vat. gr. 1970*, which among other considerations, supports the reading of no. 17.

(43) "Τῶν προσφερόντων τὰς θυσίας, τὰς προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια πρόσδεξαι ὁ Θεὸς εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον εἰς τὰ μεγέθη τῶν οὐρανῶν διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας". HÄNGGI-PAHL, 108; BRIGHTMAN, 129. It is worth recalling "supplices te rogamus, omnipotens Deus" of the Roman Canon (HÄNGGI-PAHL, p. 435) In a comparable area as far as this topic is concerned: "καὶ ὡς οἱ ἱερεῖς ὁμοίως εὔχονται περὶ μὲν τῶν προσφερόντων οὕτως λέγονται· Τὸ εὐχαριστήριον τῶν δούλων σου πρόσδεξαι εἰς τὸ οὐράνιον καὶ ἐλλόγιμόν σου θυσιαστήριον, εἰς τὰ μεγέθη σου τῶν οὐρανῶν..." COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie Chrétienne*, III, ed. by W. WOLSKA-CONUS (SC 197), Paris 1973, p. 165, no. 96 (*The Christian Topography of Cosmas Ind.*, by E. O. WINSTEDT, Cambridge 1909, p. 274, 385C, vv. 31-34); and the remarkable analysis by E. PETERSON, *Die alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indikopleustes, I; Dona, Munera, Sacrificia, II*, in *Ephemerides Liturgicae* 46 (1932), pp. 66-77.

(44) For the *ὄρθρος* J. MATEOS, *Le Typikon de la Grande Église*, (*OCA* 165) Rome 1962, II, p. 180; I, p. 8 shows the unity in the liturgical block with different readings of the Apostle and Alleluja. *E* pp. 584 and 613. The liturgy is referred to by MATEOS, op. cit., I, 370 ff (15. viii) and *E* 614 ff. At no. 20.5, although the New Testament reading runs differently, we retain our reading which, following the Byzantine sources, is given also by the *NT*'s critical apparatus. For the Apostles' liturgy: MATEOS, op. cit., I, 104 (17.xi) gives two possibilities for the first reading, while the Gospel presented is Matthew 9, 9-13; *E* 625.

Edition

In recent years various valuable editions of the Byzantine Euchologies have come to light(45), thus making available other material for scholars. What follows is an attempt to produce an edition which offers both a critical reading of the text and suitable parallels in the sources.

When the text of the Γβ XI presents several variants, we have chosen to give the entire text; a prayer, on the contrary, which has only a few variations, will be compared with an already printed text. The readings of the printed text, introduced by a small cross below the Γβ XI's account, are enclosed in brackets and numbered according to their own printed lines. When gaps occur in the text, round brackets are used to enclose the missing words.

For easy consultation, "typical unities" have been underlined with a number, and at the end of the paper, lists of topics and prayers have been added. For purposes of further comparison references to our text in other manuscripts or printed texts needed to be pointed out; however, we do not claim that the given references are exhaustive.

Campion Hall Vincenzo Ruggieri S.J.
Oxford

(45) Passarelli has lately produced the edition of the *Athon. Panteleimonensis 77* to which our edition basically refers (in OCP 48 1982, 134-5). After finishing this paper we came across A. Jacob's recent work, *Un Euchologe du Saint-Sauveur "in Lingua Phari" de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5.13*, in Bulletin de l'Institut Hist. Belge de Rome, 50 (1980), pp. 283-364 which should have been compared with our text. Nevertheless no. 18 of this edition gains support from the *Bodleianus* reading, numbered 50.5 at pag. 346.

TEXTUS

1. ‹*Διακονικὰ εἰς μνῆστρα·* ›

F. 1. 1) Ὑπὲρ τῶν νῦν μνηστευσαμένων εἰς ἕνωσιν συζυγίας, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

2) Ὑπὲρ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ τοῦ-δε καὶ τῆς δούλης τοῦ Θεοῦ τῆς-δε καὶ τῆς σὺν Θεῷ ἀγάπης καὶ σωτηρίας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

3) Ὑπὲρ τοῦ παρασχεθῆναι αὐτοῖς τε καὶ ὑμῖν πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

4) Ὑπὲρ τοῦ δωθῆναι αὐτοῖς καρποὺς κοιλίας, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

5) Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς.

Cfr. GOAR 310; Γβ I, 119v.

2. *Εὐχὴ ἐπί μνῆστρα.*

1) *Ὁ ἱερεὺς λέγει·*

2) Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τὰ διῃρημένα συναγαγὼν εἰς ἑνότητα, ...ὁδηγῶν αὐτοὺς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ.
Ἐκφώ[*νησις·*] Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις.

+ GOAR 311 (3-4. κληρονόμος τῆς σῆς: κληρονόμους αὐτοὺς τῆς σῆς). DMR 4, 28; PASSARELLI 163; TREMPELAS I, 33; R 163, 176; A 177, 190; E 239, 254; STR 210; JACOB 161; Γβ I, 120; Γβ XIV, 43v; COISLIN 101v; VAT 165.

3.

1) *Ὁ ἱερεὺς·* Εἰρήνη πᾶσι.

2) *Ὁ διάκονος·* Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν.

3) *Ὁ ἱερὲυς πάλιν ἐπεύχεται·*

F. 1v 4) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἐκ ἐθνῶν προμνηστευ- // σάμενος ἑαυτῷ ἐκκλησίαν παρθένον ἁγνήν, ... καὶ διαφύλαξον τοὺς δούλους σου ἐν εἰρήνῃ.
Ἐκφώ[*νησις·*] Σοὶ γὰρ πρέπει τιμὴ καὶ προσκύνησις.

+ GOAR 311 (3-4. τοὺς δούλους σου τούτους ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ: τοὺς δούλους σου ἐν εἰρήνῃ). DMR 4, 28; PASSARELLI 164; TREMPELAS I, 35; R 163, 176; A 177, 190; E 239, 254; STR 211; JACOB 162; Γβ I, 120; Γβ XIV, 44; Γβ XII, 15; COISLIN 101v; VAT 165.

4.

1) *Καὶ μετὰ τὸ ποιῆσαι τὴν εὐχήν,*
2) *ἐὰν γένηται εὐλόγησις μόνη,*
3) *λέγει εὐθύς·* Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς, Δέσποτα,
4) *ὁ λαός·* Πάτερ ἡμῶν,
5) *καὶ παραδίδει ὁ ἱερεὺς τὰς χεῖρας ἀλλήλοις, καὶ ποιεῖ τὴν ἀκολουθίαν ἅπασαν·*
6) *ταῦτα γίνεται εἰ μέν ἐστιν εὐλόγησις μόνον.*

5.

1) *Εἰ δέ ἐστι στεφάνωμα,*
2) *οὔτε τὰς χεῖρας παραδίδει, οὔδε* Καταξίωσον ἡμᾶς, Δέσποτα, *λέγει·*
3) *ἄλλοτε εὐλογηθοῦν εἰς τὸν ναὸν εἰς τὰ δεξιᾶ μέρη, τότε φέρει αὐτοὺς εἰς τὸ μέσον τοῦ ναοῦ καὶ ἵστησιν καὶ λέγει·*

6.

1) *Εὐχὴ τοῦ κοινοῦ ποτηρίου·*
2) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παραγενόμενος.

7.

1) *Καὶ εὐθὺς λέγει·* Ὀρθοί, μεταλαβόντες, *καὶ ἀπολύει.*

8.

1) *Διακονικὰ εἰς γάμους·* (1)
2) Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. //

(1) In super. margine: ἵσταται ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ διακονικῷ καὶ λαμβάνει τὸ δακτυλίδιον ἐκ τοῦ γαμβροῦ καὶ τίθησιν αὐτὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ καὶ εἶθ'οὕτως ἄρχεται ὁ διάκονος τὴν συναπτήν.

F. 2 3) Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης.

4) Ὑπὲρ ὑγείας καὶ συζεύξεως τοῦ δούλου.

5) Ὑπὲρ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ τοῦ-δε καὶ τῆς δούλης τοῦ Θεοῦ τῆς-δε, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

6) Ὑπὲρ τῶν συναπτομένων πρὸς γάμου κοινωνίας καὶ συνβίωσιν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

7) Ὑπὲρ τοῦ εὐλογηθῆναι τὸν γάμον αὐτῶν, ὡς τὸν ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

8) Ὑπὲρ τοῦ παρασχεθῆναι αὐτοῖς σωφροσύνην, ὁμοφροσύνην καὶ καρπὸν κοιλίας τέκνων πρὸς τὸ συμφέρον αὐτῆς, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

9) Ὅπως Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν χαρίσηται αὐτοῖς τίμιον τὸν γάμον καὶ τὴν κοίτην ἀμίαντον, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

10) Ὑπὲρ τοῦ δωρηθῆναι αὐτοῖς τε καὶ ἡμῖν πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

11) Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς.

12) Ἀντιλαβοῦ.

13) Τῆς Παναγίας.

Cfr. Goar 314; Dmr 4; Passarelli 166; Str 212; Jacob 163.

9. *Εὐχὴ τοῦ γάμου·*

Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον... καὶ συζεύξας αὐτῷ

F. 2v βοηθὸν κατ'αὐτόν, διὰ τὸ οὔ -//- τως ἀρέσαι τῇ σῇ μεγαλειότητι, ... εὐτεκνίας ἀπόλαυσιν καὶ ἀκατάγνωστον διαγωγήν.

Ἐκφώνησις· Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία.

+ Goar 317 (1. ἐκ χοὸς om.; 5-6. ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου: ἐξ ὕψους καὶ ἁγίου κατοικητηρίου σου; 8-10. σύζευξον αὐτοὺς... εὐτεκνίας ἀπόλαυσιν: στεφάνωσον αὐτοὺς ἐν ἀγάπῃ, ἕνωσον αὐτοὺς εἰς σάρκα μίαν, χάρισαι καρπὸν κοιλίας αὐτῶν, εὐτεκνίας ἀπόλαυσιν καὶ ἀκατάγνωστον διαγωγήν). Dmr 4, 28; Passarelli 167; Trempelas I, 53; R 170, 178; A 183, 191; E 246, 256; Str 213; Jacob 164; Γβ I, 120v; Γβ X, 72v; Γβ XII, 8; Γβ XIV, 44v; Coislin 102v; Vat 166.

10.

1) *Εἶτα στέφει ἀμφοτέρους καὶ κρατήσας αὐτοὺς τῶν δεξιῶν χειρῶν παραδίδωσι ἀλλήλοις καὶ λέγει ὁ ἱερεύς·* (2)
2) Εἰρήνη πᾶσι.
3) *Ὁ διάκονος·* Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν.
4) *καὶ λέγουσιν τὸν ἦχον τοῦτον τρίτον·* Δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτοὺς καὶ κατέστησας αὐτούς. //

11.

F. 3 1) *Καὶ πάλιν ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς·*
2) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηριώδει σου οἰκονομίᾳ... ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ ἐργαζομένους τὰς ἐντολάς σου. Σὺ γὰρ εἶ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σώζειν.

+ GOAR 318 (4. καὶ νῦν τοὺς δούλους σου, τὸν-δε: καὶ νῦν, Δέσποτα, τὸν δοῦλόν σου τὸν-δε; 10. τῇ om.). DMR 4, 155; TREMPELAS I, 62; R 172, 179; A 185, 192; E 249, 257; STR 214; JACOB 167; Γβ I, 121; Γβ X, 74: Γβ XII, 8v; Γβ XIV, 44v; COISLIN 103v.

12.

1) *Καὶ εὐθὺς* τὸ Καταξίωσον ἡμᾶς, Δέσποτα.
2) *Ὁ λαός·* Πάτερ ἡμῶν.
3) *Ὁ διάκονος·* Πρόσχωμεν.
4) *Ὁ ἱερεύς·* Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.
5) *Ὁ λαός·* Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος. //

F. 3v 6) *Καὶ τὸ κοινωνικόν·* Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι.

(2) In super. margine: στέφει αὐτοὺς ὁ ἱερεύς· Τῇ σῇ χάριτι, σύζευξον αὐτοὺς ἐν σωφροσύνῃ καὶ σεμνότητι, εὐλόγησον αὐτοὺς ἐν γήρει πίονι καὶ πίστει ἀσαλεύτῳ, δώρησαι αὐτοῖς μακρότητα ἡμερῶν, χάρισαι αὐτοῖς πάντα τὰ ἐπιδέξια, τὸν εἰς σὲ φόβον, τὴν εἰς σὲ μελέτην, δὸς αὐτοῖς καρπὸν κοιλίας αὐτῶν, εὔφρανον αὐτοὺς ἐν ὁράσει υἱῶν αὐτῶν καὶ θυγατέρων· δὸς αὐτοῖς ἐν σοὶ καυχωμένους εἰπεῖν τὴν ἀποστολικὴν φωνὴν τίμιος ὁ γάμος, ἡ κοίτη ἀμίαντος. Ναί, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὅπως γενόμενος ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ τὸν ἐκεῖσε γάμον εὐλογήσας ἐν αὐτῷ.

13.

1) *Εὐχὴ τοῦ ποτηρίου λεγομένη εἰς τὸ ἅγιον ποτήριον τῆς κοινωνίας·*
2) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παραγενόμενος ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μεταλαβὼν διὰ τῆς σῆς παρουσίας· αὐτὸς καὶ νῦν, Δέσποτα, εὐλόγησον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο εἰς ἕνωσιν καὶ εὐλογίαν τῆς σῆς ἀγαθότητος. Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται.

Cf. Trempelas I, 65.

14.

1) *Καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν μεταδίδωσιν αὐτοῖς τῆς ζωοποιοῦ κοινωνίας,*
2) *καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον πρῶτον δίδωσι τῷ ἀνδρὶ καὶ εἶθ' οὕτως τῇ γυναικί, καὶ πάλιν τῷ ἀνδρί,*
3) *καὶ εὐθὺς ὁ ἱερεύς·* Ὀρθοί, μεταλαβόντες.
4) Τὴν ἡμέραν πᾶσαν.
5) Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἁγιασμὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν.
6) Ἐν εἰρήνῃ προσέλθωμεν.
7) *Καὶ εὐθὺς τὰ εὐφημιτικὰ καὶ ἀπόλυσις.*(3)

15.

1) *Εὐχὴ εἰς τὸ ἐπᾶραι στέφανα γάμου·*
2) Εὐλογητὸς εἶ Κύριος, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ εὐλογήσας ὑμᾶς τῇ εὐλογίᾳ
F. 4 σου τῇ ἁγίᾳ καὶ κατα-//-ξιώσας ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὸν νυμφῶνα τῶν δούλων σου τῶν φοβουμένων τὸ ἅγιον ὄνομά σου· σέ, Κύριε τῶν δυνάμεων, ἐπικαλούμεθα ἐπὶ τῇ εἰσόδῳ ἡμῶν συνελθεῖν, καὶ εὐλογῆσαι τὸν γάμον ὡς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας τὴν εἰρήνην καὶ τὴν χάριν παρέχων αὐτοῖς πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα.

Ἐκφώνησις· Ὅτι Θεὸς ἐλέους καὶ φιλανθρωπίας ὑπάρχεις καὶ σοὶ τιμὴ καὶ δόξα.

Cfr. Goar 326; Dmr 422; Trempelas I, 96; Γβ X, 76v; Γβ XII, 14; Γβ XIV, 45v.

(3) In super. margine: Ἀπέλθετε ἐν εἰρήνῃ, τέκνα, εἰς ἀγάπησιν, εἰς ἀδιάζευκτον ἕνωσιν, εἰς πλοῦτον, εἰς εὐτεκνίαν, εἰς μακροημέρευσιν (...) πολιτείαν εἰς (...) τελειότητα (...) ἐν Χριστῷ (...) καὶ εἰς βασιλείαν ἐπουρανίων.

16. *Τέλος τοῦ γάμου.*

17.

1) *Εὐχὴ τοῦ θείου νιπτῆρος τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ πέμπτῃ.*
2) *Γινομένης συναπτῆς ὑπὸ τοῦ διακόνου,*
3) *ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται·*
4) Κύριε ὑπεράγαθε, ὁ ἀπρόσιτος τῇ θεότητι, ὁ ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ ὑπηρέτου σχῆμα ἀναλαβών, εἰς ὑποτύπωσιν σωτηρίου ταπεινώσεως, καὶ τοὺς τῶν μαθητῶν σου πηλίνους πόδας ἀχράν-
F. 4v //-τοις σου χερσὶν ἀπονίψας καὶ λεντίῳ ἐκμαξάμενος, ἔπιδε καὶ νῦν ἐφ' ἡμᾶς τοὺς ἀναξίους δούλους σου τοὺς τῆς τοιαύτης σου συγκαταβάσεως ἀπομιμουμένους τὸ ὑπεράγαθον, καὶ τοὺς τῆς ἁμαρτίας ῥυπῶδες καταξίωσον διὰ τῆς τοῦ ὕδατος τούτου προσψαύσεως· ἵνα καθαροὶ ψυχῇ τε καὶ σώματι γενόμενοι εὐπροσδέκτως σοὶ λατρεύσωμεν. *Ἐκφώ*[*νησις*·] Ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις.

Cfr. Goar 592; Γβ I, 72v; Vat 7v.

18.

1) *Εὐχὴ ἄλλη τῆς ἀπονίψεως ἤγουν ἀπόλυσις.*
2) *Τοῦ διακόνου λέγοντος·* Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
3) *Ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται λέγων·*
4) Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ πρὸ τῶν αἰώνων γεννηθεὶς ἐκ Πατρός,
F. 5 ... ὁ ἀκλινὴς κλιθῆναι καὶ νί-//-ψαι τοὺς πόδας τῶν ἁγίων... καὶ πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα παράσχου ἡμῖν.
Ὅτι σὺ ὁ ἔχων ἐξουσίαν, ἀφιέναι ἁμαρτίας καὶ σοὶ τὴν δόξαν. ἀναπέμπομεν.

+ Bodleianus 50.5 (2. τοῦ om.; 7. νιψάμενος: νιψαμένους; στήσας: στῆσον; 8. καὶ om.; 9. παρέχων ἡμῖν πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα: καὶ πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα παράσχου ἡμῖν).

19. *Εὐχαὶ διάφοραι εἰς πάντα ὄφελα.*

19. 1. *Εὐχὴ ἐπὶ φερόντων ἀπαρχάς·*

Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν προσφέρειν
F. 5v σοι, κατὰ πρόθεσιν, ἕ-//καστον κελεύσας, καὶ τῶν αἰωνίων σου...

δωρούμενος αὐτῷ καὶ τὴν ἀπόλαυσιν, σὺν πᾶσι τοῖς διαφέρουσιν αὐτῷ.

Ἐκφώνησις· Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον.

+ GOAR 522 (1. ὁ Θεὸς ἡμῶν τὰ σά: ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὰ σά; 2. κατὰ τὴν πρόθεσιν ἑκάστῳ: κατὰ πρόθεσιν ἕκαστον; 3, σου ἀγαθῶν... χαριζόμενος: σου ἀγαθῶν τὴν ἀντάμειψιν τούτοις χαριζόμενος; 4. ὁ τῆς χήρας: ὁ καὶ τῆς χήρας; 7. δωρούμενος... σὺν πᾶσι: δωρούμενος αὐτῷ καὶ τὴν ἀπόλαυσιν σὺν πᾶσι). DMR 57; PASSARELLI 223; DUNCAN 148; R 330; A 375; E 495; STR 208; JACOB 183; Γβ I, 129v; Γβ IV, 95v; Γβ X, 89; Γβ XIII, 146.

19. 2. *Εὐχὴ ἐπὶ θυσίας*·

Εὐλογητὸς εἶ Κύριε, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, καὶ εὐλογημένον τὸ ὄνομα τῆς δόξης σου... ἐν τῷ φυτῷ τῷ Σαβὲκ τῶν κεράτων, //
F. 6 εὐλογητὸς εἶ Κύριε... εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν καὶ σοὶ εὐάρεστον, δοξάζοντες τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

+ DMR 46 (2. Θεὸς om.; 5. ἡμῶν om.; 6. ὁλοκαυτώσεις: ὁλοκαρπώσεις; 7. ταύτην: σου ταύτην; 9. τὰ ἐν ταῖς... κατασφάλισον: εἰσόδους αὐτῶν καὶ ἐξόδους ἀγγελικῇ δυνάμει κατασφάλισαι; 10. περισσεύωνται: περισσεύοσιν; II. κατὰ τὸν σόν: καὶ σοί; σου om.). DUNCAN 149.

19. 3. *Εὐχὴ εἰς κόλλυβα*(4) *μνήμης ἁγίων*·

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν
F. 6v καὶ τὴν γῆν, ... αὐτὸς εὐλόγησον καὶ τοὺς καρ-//-ποὺς τούτους, καὶ καταξίωσον... καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ τοῦ ἁγίου τοῦ-δε, οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν.

Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἁγιασμὸς ἡμῶν Χριστέ.

+ DMR 35 (1. ὁ Θεός: Κύριε ὁ Θεός; 2. πάντα ἐν: πάντα τὰ ἐν; 4. καὶ τούς: καὶ καταξίωσον τούς; 6. τῆς ἀχράντου Δεσποίνης: τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης δεσποίνης; 7. καὶ πάντων... om.). JACOB 185; DUNCAN 134; Γβ IV, 64v; Γβ VIII, 142v.

19. 4. *Εὐχὴ ἐπὶ σταφυλῆς καὶ εἰς λοιπὰς ὀπώρας, ὑπὲρ εὐλογίαν*·

Εὐλόγησον, Κύριε, τοὺς καρποὺς σου τούτους τοὺς νέους οὓς διὰ τοῦ ἀέρος εὐκρασίας, καὶ τῶν σταγόνων τῆς βροχῆς τῆς τῶν

(4) Text. legit κόλυβα.

καιρῶν γαλήνης εἰς ταύτην τὴν ὡριμότητα ἐλθεῖν εὐδόκησας, ἵνα ὦσιν ἡμῖν εἰς εὐφροσύνην προσενέγκαι σοὶ δῶρα εἰς ἱλασμὸν ἁμαρτιῶν διὰ τοῦ ἱεροῦ καὶ ἁγίου σώματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεου μεθ'οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ Πνεύματι. //

Cfr. GOAR 553; DMR 47; PASSARELLI 74; R 436; A 378; E 498; Γβ I, 137ᵛ; Γβ II, 116.

F. 7 **19.** 5. *Εὐχὴ εἰς καλλύβων κοιμηθέντων·*

Ὁ πάντα τελεσφορήσας τῷ λόγῳ σου, Κύριε, καὶ κελεύσας τῇ γῇ παντοδαποὺς ἐκφῦναι καρποὺς εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν ἡμετέραν· ὁ τοῖς σπέρμασι τοὺς παῖδας ἐν Βαβυλῶνι λαμπροτέρους ἀποφήνας· αὐτός, Δέσποτα πανάγαθε, καὶ τὰ σπέρματα ταῦτα τούς τε καρποὺς διαφόρους εὐλόγησον, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνοντας ἁγίασον· ὅτι εἰς τιμὴν τῶν ἁγίων σου ταῦτα προετέθη καὶ μνημόσυνον τῶν ἐν εὐσεβείᾳ τελειωθέντων. Παράσχου δέ, καὶ τοῖς(5) εὐτρεπίσασι αὐτὰ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦσιν, πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, καὶ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν. Ὅπως καὶ αὐτοὶ σὺν ἡμῖν δοξάζωσιν.

Cfr. GOAR 524; PASSARELLI 239; DUNCAN 134; R 331; A 376; E 496; STR 256; JACOB 186; Γβ I, 118; Γβ II, 118ᵛ; Γβ X, 89ᵛ.

19. 6. *Εὐχὴ μετὰ τοῦ ἀναστῆναι τοῦ ἀρίστου·*

F. 7ᵛ Σοὶ τῷ ἀληθινῷ καὶ φιλανθρώπῳ Θεῷ, ἡμεῖς // οἱ ἁμαρτολοὶ καὶ ἀνάξοι... πρεσβείαις τῆς ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων.

Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα.

+ GOAR 569 (3. σου ἀγαθῶν... προσάγομεν: σου δωρεῶν εὐχαριστίαν προσάγομεν; 6. πρεσβείαις τῆς... τῶν ἁγίων σου: πρεσβείαις τῆς ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων). DMR 57; PASSARELLI 177; STR 218; JACOB 171; Γβ I, 126ᵛ; Γβ II, 120ᵛ; Γβ IV, 101; Γβ X, 91.

(5) Text. legit τῶν.

19. 7. *Εὐχὴ ἐπὶ σεισμοῦ καὶ κλόνου·*

Ὁ φοβερὸς καὶ θαυμαστὸς καὶ μέγας ἐν δόξῃ καὶ ἀληθινὸς
F. 8 Θεός, ... ἐπὶ ἁμαρτολοὺς ἀπειλῆς σου, // ἀμέτρητόν τε καὶ ἀνεξιχνίαστον... καὶ μὴ κατεάξῃς ἡμᾶς ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς. Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν, Θεὸς μετανοούντων καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

+ GOAR 623 (1. ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ φοβερὸς... καὶ ἀληθινός: ὁ φοβερὸς καὶ θαυμαστὸς καὶ μέγας ἐν δόξῃ καὶ ἀληθινὸς Θεός; 2. μετασκευάζων: μετασκευάζων αὐτά; 5. ὁ τὰ θεμέλια...... νευμάτι om.; 7. τῆς om.; 8. τούς om.; 11. στήριξον: καὶ στήριξον; 12. στερέωσον τήν γῆν om.; 13. ἕδρασον: ἵδρυσον; 15. ἡμῶν ἐν τοῖς: ἡμῶν, καὶ μὴ κατεάξῃς ἡμᾶς ἐν τοῖς). PASSARELLI 216; DUNCAN 154; R 414; A 408; E 538; STR 260; JACOB 176; Γβ I, 138v; Γβ IV, 102v.

19. 8. *Εὐχὴ ἐπὶ ἐνυπνιαζομένων·*

Πολυεύσπλαγχνε, Κύριε, ἀκήρατε, ἀμόλυντε, μόνε ἀναμάρτητε,
F. 8v ... ἵνα, ἀνανή-//-ψας ἐκ τῆς ὁμίχλης... καὶ ἀπογεύσασθαι τῶν φρικτῶν μυστηρίων.
Ὅτι σὺ εἶ ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων τὰ πάντα Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ σοι δόξα.

+ GOAR 529 (1. πολυΰμνητε: πολυεύσπλαγχνε; 4. με om.; 7. καταξιωθείην... προσελθεῖν: καταξιωθῇ ἐν καθαρῷ συνειδότι προσελθεῖν; 8-9. σου καὶ φοβερῶν om.). DMR 58,75; PASSARELLI 188; R 332; A 171; E 231; STR 264; Γβ II, 115v; Γβ IV, 119v; Γβ X, 96v; Γβ XV, 39; VAT 136.

19. 9. *Εὐχὴ εἰς ψυχὴν ἀνθρώπου κρινομένην·*

Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ πάντα ἄνθρω-
F. 9 πον...... Κρίσει τῇ παρὰ σοῦ ἐλεήσας //, κέλευσον ἐν εἰρήνῃ... καταπαῦσαι εἰς τὰς αἰωνίους σου σκηνὰς μετὰ τῶν ἁγίων σου. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς.

+ GOAR 587 (2. πάντας ἀνθρώπους: πάντα ἄνθρωπον; 4. τῷ ἐπιστρέψαν(τι): τὸ ἐπιστρέψαι; 7. εἶ ὁ λύων: εἶ ὁ Θεός, ὁ λύων; 9. κέλευσον οὖν... τῶν αἰώνων: κρίσει τῇ παρὰ σοῦ ἐλεήσας, κέλευσον ἐν εἰρήνῃ τὸ πνεῦμα τοῦ δούλου τοῦ-δε, καταπαῦσαι εἰς τὰς αἰωνίους σου σκηνὰς μετὰ τῶν

ἁγίων σου. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς). Dmr 57; R 374; A 250; E 335; Str 241; Jacob 216; Γβ I, 138; Γβ II, 104.

19. 10. *Εὐχὴ λεγομένη ἐν κελλίῳ ἔνθα ἀποκλεῖεται ἔγκλειστος·*

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῶν ἀγαθῶν χορηγός, καὶ τῆς ἐναρέτου πολιτείας γεωργός, φύλαξον τὸν δοῦλόν σου τὸν-δε ἐν τῷ κελλίῳ τούτῳ ὅ ἐξελέξατο εἰς κατοικίαν ἑαυτῷ καὶ τὴν στολὴν τῆς σωφροσύνης· ἵνα μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου πῶς ἀρέσει τῷ ἑαυτοῦ Δεσπότῃ καὶ ἀξιωθῇ τῆς αἰωνίου ζωῆς καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὸν οὐράνιον νυμφῶνα· ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, μεθ'οὗ σοὶ δόξα, τιμή, κράτος σὺν τῷ παναγίῳ.

Cfr. Dmr 32; Passarelli 73; Γβ IV, 64.

19. 11. *Εὐχὴ ἐπὶ μετανοούντων·*

Ὁ Θεός, ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, ὁ διὰ τοῦ προφήτου σου Νάθαν......
F. 9v ἄφεσιν δω-//-ρησάμενος, καὶ τοῦ Μανασσῆ... ὅτι ὡς ἡ μεγαλωσύνη σου οὕτως καὶ τὸ ἔλεός σου. Καὶ σὺ εἶ ὁ Θεὸς τῶν μετανοούντων ἐν πάσαις ταῖς ἀδικίαις ἡμῶν, σοὶ τὴν δόξαν.

+ Passarelli 184 (3. τὴν μετάνοιαν... προσδεξάμενος: τὴν ἐπὶ μετανοίᾳ προσευχὴν δεξάμενος; 5. ἐπὶ τοῖς: ἐν τοῖς; 6. τὰ αὐτοῦ πλημμελήματα: αὐτῷ τὰ πλημμεληθέντα; 8. ἐν om.; 10. μετανοῶν om.; 11. καὶ σοί: σοί; τιμὴ... αἰῶνας om.). Goar 536; Dmr 34; Almazov 21, 1.5 (22,1.6); R 206; A 166; E 224; Str 228; Jacob 194; Γβ I, 131; Γβ II, 129; Γβ IV, 51; Γβ X, 102v; Γβ XIV, 40v; Coislin 116.

19. 12. *Εὐχὴ ἑτέρα ἐπὶ ἐξομολογουμένων·*

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῷ Πέτρῳ καὶ τῇ πόρνῃ... πρόσδεξαι
F. 10 τὴν ἐξομολόγησιν // τοῦ δούλου σου...... σὺ γὰρ μόνος ἔχεις ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας.

Ἐκφώνησις· Ὅτι Θεὸς ἐλέους καὶ οἰκτιρμῶν καὶ φιλανθρωπίας.

+ Goar 537 (5. ἐπλημμέλησεν ἑκούσιον: πεπλημμέληται αὐτῷ ἑκούσιον; 6. ὡς ἀγαθὸς... τῶν αἰώνων ἀμήν: ὡς ἀγαθὸς πάριδε· σὺ γὰρ μόνος ἔχεις... ut supra usque ad finem). Dmr 45; Passarelli 185; Almazov 13, I.4; 20, I.5 (45, III.II); R 207; Str 229; Jacob 195; Γβ I, 131; Γβ II, 129v; Γβ IV, 51v; Γβ X, 103v; Γβ XIV, 40v; Coislin 115.

19. 13. *Εὐχὴ ἐπὶ προτετῶς ὀμνύοντα·*

Ὁ Θεός, ὁ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως τὸ εὐάλωτον καὶ ἀσθενὲς ἐπιστάμενος, καὶ τοὺς τῶν ἐννοιῶν διὰ λογισμοὺς σαφῶς ἐπιγινώσκων τὰς ἐκ προπετείας ἡμῖν γινομένας ἐνθυνήσεις, ἀμνησίκακος ὤν, παριδεῖν καταξίωσον.

Σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν.

Cfr. Goar 534; Dmr 121, 256; Almazov 7, 1.2 (54, III. 36); R 334; A 169; Str 230; Γβ I, 131; Γβ X, 95; Coislin 115v.

19. 14. *Εὐχὴ εἰς εὐλογίαν οἴκου ὅταν θέλει εἰσελθεῖν·*

Ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, ὁ καταξιώσας ὑπὸ τὴν σκηνὴν Ζακχα-
F. 10v ίου...... ἄχραντον καὶ ἀθάνατον // φωνήν, τὴν ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν... ἐπιγείων τε καὶ ἐπουρανίων, ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις.

+ Passarelli 265 (2. παντί om.; 6. βουλομένους: βουληθέντας; ἡμῶν: δι'ἡμῶν; 7. εὐλόγησον: σοὶ εὐλόγησον; 8. ταύτης om.). Goar 484; Dmr 835; R 315; A 373; E 492; Str 209; Jacob 160; Γβ I, 130; Γβ II, 113; Γβ IV, 105v; Coislin 113v.

19. 15. *Εὐχὴ λεγομένη ἐν πλοίῳ·*

Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καταξιώσας συμπλεῦσαι τοῖς ἁγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις καὶ ἐπιτιμήσας τῇ λαίλαπι τῶν ἀνέμων καὶ τῆς θαλάσσης γαληνιᾶν τὰ κύματα κελεύσας· αὐτὸς καὶ νῦν σύμπλευσον ἡμῖν καὶ πάντα ἐνάντιον ἄνεμον κατάπαυσον,
F. 11 καὶ διέγειρον τοὺς ἐπιτηδείους κυβερνήτης ἡμῖν καὶ βοηθὸς πάν-//των μυστηρίων τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν, μεθ'οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι.

Cfr. Goar 684; Str 208; Jacob 199; Γβ I, 127; Γβ II, 114.

19. 16. *Εὐχὴ ἐπὶ ἀποδημούντων·*

Ὁ Θε-ός, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ συνοδεύσας τῷ θεράποντί σου Ἰακὼβ... σου ἀγαθῶν γενόμενον, πάλιν ἐπάνελθεῖν εὐδόκησον.

Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δόξα καὶ κράτος.

+ Passarelli 199 (4. ληστηρίων om.). Goar 681; Dmr 839; R 467; A 447; Str 219; Jacob 172; Γβ I, 129; Γβ X, 91; Coislin 115.

19. 17. *Τάξις γινομένη ἐπὶ μιαροῦ ἐμπεσεῖν εἰς ἀγγεῖον.*

19. 17

1) *Τάξις καὶ ἀκολουθία γινομένη εἰς μιαρὸν ἢ ἀκάθαρτον προσφάτως*
F. 11v *ἐμπεσὸν ἐν ὑπο-//-ληνίῳ ἢ ἀγγείῳ ἢ εἴδους τινός·*
Χρὴ οὖν ἐπαίρειν αὐτὸ τὸ ἐμπεσὸν ἀκάθαρτον καὶ ῥίπτειν ἔξω, καὶ ἕτερον ἀγγεῖον πλύνεσθαι ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν καὶ οὕτως βαλεῖν ὕδωρ τῶν ἁγίων θεοφανείων εἰς τὸ ἀγγεῖον τὸ καθαρὸν σταυροειδῶς τρίτον, καὶ εἶθ' οὕτως τὸ μιασθὲν μεταβαλλεῖν ἐν αὐτῷ τῷ ἀγγείῳ τῷ καθαρῷ καὶ φέρειν δύο μανουάλια, σὺν κηρίοις ἄπρουσι καὶ θυμιατὸν γυρεῦσαι τρίτον θυμιόντα τὸν ἱερέα αὐτὸ τὸ ἀγγεῖον· καὶ μετὰ τὸ θυμιᾶσαι ἱστάμενος κατὰ ἀνατολὰς ποιεῖν τὴν εὐχήν·

19. 17

2) Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ ἐνσάρκῳ σου οἰκονομίᾳ διαστειλάμενος, μὴ τὰ εἰσπορευόμενα εἰς τὸ στόμα κοι-
F. 12 νοῦν τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ πάντα καθαρὰ // τοῖς καθαροῖς ἐπὶ τῇ εἰς σὲ πίστει ἀπεργαζόμενος, ὁ διὰ τοῦ σκεύους τῆς ἐκλογῆς τοῦ σοῦ ἀποστόλου διδάξας ἡμᾶς πάντα τὰ ὑπὸ σοῦ κτισθέντα καλὰ εἶναι πιστεύειν, καὶ μηδὲν ἀπόβλητον, διὰ θείου λόγου σου τῆς πρὸς σὲ ἐντεύξεως ἁγιαζόμενα· αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα, συμπαθῶν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν εὐλόγησον καὶ τὸ εἶδος τοῦτο τῇ σῇ χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ διὰ τῆς τοῦ ἁγίου ὕδατος τοῦ ἐπὶ τῷ σῷ ὀνόματι ἁγιασθέντος εὐλογήσεως καὶ ἐπιῤῥαντίσεως, καὶ πάντα μολυσμὸν ἢ δισταγμὸν(6) ἐκ τοῦ ἐμπεσόντος ἐν αὐτῷ ἑρπετοῦ ἢ σκυβάλου κατὰ μεθοδείαν τοῦ πονηροῦ ἀπέλασον ἐκ τῆς διανοίας τῶν δούλων σου καὶ δὸς αὐτοῖς ἐλπίδι τῇ εἰς σέ, καὶ //
F. 12v πληροφορίᾳ τῶν σῶν οἰκτιρμῶν τῆς τοῦτο μετέχοντας μεταλήψεως ἐν εὐχαριστίᾳ τοῦ ἁγίου σου ὀνόματος ἀκατακρίτως ἐνώπιον διαφυλαχθῆναι.
Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.

19. 17

3) *Καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν ἐπιχέων ὁ ἱερεὺς ἐκ τοῦ ὕδατος τῶν ἁγίων θεοφανείων σταυροειδῶς τῷ τοιούτῳ ἀγγείῳ, καὶ ἀπογεύεται πρῶτον ὁ*

(6) Text. legit διστασιασμόν.

ἱερεὺς τοῦ ἐν αὐτῷ ἐλαίου ἢ οἴνου· εἰ δὲ συμβῇ χρονίσαι ἐν τῷ ἀγγείῳ τοῦ οἴνου ἢ τοῦ ἐλαίου τὸ ἐμπεσὸν ἀκάθαρτον καὶ συσσαπῆναι ἐκχύνεσθαι τὰ τοιαῦτα, καὶ μηδένα τὸ σύνολον ἐξ αὐτῶν ἀπογεῦσθαι.

Cfr. GOAR 481-2; DMR 48, 71, 117; R 313; A 371; E 490; Γβ I 134v-135; Γβ X, 100; COISLIN 105-105v.

19. 18

1) *Εὐχὴ ἐπὶ μιαροῦ πίπτοντος εἰς φρέαρ ὕδατος.*

19. 18

2) *Χρὴ πρῶτον ἐξαντλεῖν ἐκ τοῦ φρέατος κάδους κ' ἢ μ' καὶ ἐκ-//-χεῖ-*
F. 13 *σθαι καὶ μετὰ τοῦτο φέρειν δύο μανουάλια σὺν κηρίοις καὶ θυμιατὸν καὶ γυρεύεσθαι καὶ θυμιῶν ὁ ἱερεὺς τρίτον εὐθὺς ἱσταμένου κατὰ ἀνατολὰς ποιεῖν τὴν εὐχὴν ταύτην·*

19. 18

3) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ θαυμαστός, ὁ ἀνεκδιηγήτῳ ἀγαθωσύνῃ καὶ πλουσίᾳ προνοίᾳ διοικῶν τὴν τῶν ἀνθρώπων ζωήν, ὁ καὶ τὰ ἐγκόσμια ἡμῖν δωρησάμενος ἀγαθά, ὁ τὸ πικρὸν ὕδωρ ἐπὶ Μωϋσέως τῷ λαῷ εἰς γλυκὺ μεταποιήσας, καὶ τὰ βλεβερὰ ὕδατα ἐπὶ Ἐλισσαίου ἅλατι θεραπεύσας. ὁ τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων σου Πέτρῳ δι'ὀπτασίας καὶ φωνῆς νομοθετήσας, μηδὲν κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον ἡγεῖσθαι τῶν ὑπὸ σοῦ δημιουργηθέντων εἰς ἀποτροφὴν τῶν ἀνθρώπων, καὶ διὰ τοῦ σκεύους τῆς ἐκλογῆς Παύλου
F. 13v τοῦ // ἀποστόλου πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς κηρύξας· αὐτὸς Δέσποτα φιλάνθρωπε, καθαρίσας τὸ ὕδωρ τοῦτο ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ, ἁγίασον αὐτὸ τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ εἰς τὸ γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν καὶ πίνουσιν ἐξ αὐτοῦ εὐφροσύνην καὶ ὑγείαν.

Ἐκφώ[*νησις·*] Ἵνα καὶ ἐν τούτῳ δοξασθῇ τὸ πανάγιον ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ.

19. 18

4) *Καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν λαμβάνει ὁ ἱερεὺς ἐκ τοῦ ὕδατος τῶν ἁγίων θεοφανείων σταυροειδῶς βάλλων εἰς τὸ φρέαρ, καὶ μετὰ τοῦ ἀπογεύεσθαι πρῶτον ἐξ αὐτοῦ.*

Cfr. GOAR 478-9; DMR 34, 148; PASSARELLI 246; R 312; A 370; E 489; JACOB 231; Γβ I, 135; Γβ X, 101; Γβ XIV, 47; COISLIN 104; VAT 106.

19. 19. *Εὐχὴ ἐπὶ τῶν ἐν βρώμασιν σκανδαλισθέντων·*

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων Πέτρῳ...
F. 14 καὶ διὰ τοῦ σ-//-κεύους τῆς ἐκλογῆς... εἰς ὑποδοχὴν τῶν ἀχράντων σου μυστηρίων.

Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται τῷ παναγίῳ.

+ CONYBEARE 436 (1. σου om.; 5 ἀποστόλου: σοῦ ἀποστόλου; καὶ νῦν: καὶ νῦν Δέσποτα; 7. ἀκάθαρτον: ἀκαθάρτων; ἐν αὐτῷ, ναὸν αὐτόν: αὐτόν; 10-11. τούτων καὶ ἀθανάτων μυστηρίων: σου μυστηρίων). GOAR 535; DMR 34, 147; PASSARELLI 186; ALMAZOV (62, III. 50); A 507; STR 231; JACOB 196; Γβ I, 131v; Γβ II, 117; Γβ IV, 126; Γβ X, 105v; COISLIN 106.

19. 20. *Εὐχὴ ἐπὶ μιαροφαγησάντων καὶ μαγαρισάντων·*

Κύριε, Κύριε, ὁ τῶν ἁπάντων ποιητὴς καὶ δεσπότης, ἡ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος, ὁ Σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν, ὁ μὴ
F. 14v παριδὼν τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ τῆς τοῦ // διαβόλου πανουργίας εἰς βυθὸν ἀπωλείας κατενεχθέντα, ἀλλὰ διὰ τῆς σωτηρίου ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν τοῦτον ἀναζητήσας καὶ σώσας, καὶ πρὸς τὴν πρώτην ἀπαναγαγὼν δεσποτείαν, καὶ τὰ νῦν ἐπίβλεψον ἐπὶ τὸν δοῦλον σου τοῦτον, πρόβατον τῆς λογικῆς σου ποίμνης ὑπάρχοντα, ὅν ἐλυτρώσω ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τῶν ἀθέων ἐχθρῶν, μεθ'ὧν ἀγνοίᾳ παιδικῇ καὶ βίᾳ τυραννικῇ τὰ ἐκείνων ἤθη μετήρχετο, καὶ καταξίωσον αὐτὸν πάλιν τῆς τοῦ λαοῦ σου πολιτείας εἰσελθεῖν, καὶ κατάλαμψον αὐτοῦ τὴν διάνοιαν τῷ ἁγίῳ σου Πνεύματι, ὥστε τὸν ἀποκείμενον τῇ ψυχῇ αὐτοῦ σπινθῆρα
F. 15 τοῦ σωτηριώδους βαπτίσματος ταῖς αὔραις τῆς σῆς ἀγαθότητος ἀ-//-ναῤῥιπισθῆναι καὶ εἰς φλόγα πνευματικὴν νοητικῶς ἐξαφθῆναι καὶ τήν τοῦ θείου Πνεύματος σφραγῖδα ἐκτυποτέραν ἐπιφαίνεσθαι, ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτοῦ, διὰ τῆς σημειώσεως τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ σου, τὴν εἰς σὲ ἐλπίδα καὶ τὴν ἀληθείας ἐπίγνωσιν ἔχοντα, προσκυνεῖν σὲ τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τὸ Πνεῦμα σου τὸ πανάγιον ἐν τῇ ἁγίᾳ σου καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ καὶ πάσης ἐθνικῆς ἀθεότητος συνήθειαν ἀπόστησον ἀπ'αὐτοῦ, καὶ καταύγασον αὐτὸν ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου καὶ τοῖς προστάγμασί σου πολιτεύεσθαι, καὶ τῶν θείων σου μυστηρίων ἀκατακρίτου ἀξιῶσαι μεταλήψεως, ἵνα καὶ τῆς ἐπουρανίου

F. 15v σου βασιλείας μέτοχος ἀναδειχθῇ. // Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σώζειν.

Cfr. GOAR 690; DMR 190; ALMAZOV (7, I. 13); Γβ I, 107.

19. 21. *(Εὐχὴ ἐ)πὶ θε(με)λίου τιθεμένου ἐν ἐκκλησίᾳ·*

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀρεσθεὶς ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ...... καὶ δοξολογίαις ἀνυμνοῦμέν σε τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν.
Ὅτι πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις.

+ GOAR 485 (1. ὁ ἐρασθεὶς καὶ ἐπί: ὁ ἀρεσθεὶς ἐπί; 2. σοι ἐκκλησίαν... τῶν: σοι τὴν ἐκκλησίαν, αὐτὸς τοὺς τὰ σὰ ἐκ τῶν; 3. ἔπιδε om.; καὶ τοῦ πρός... πλήθει: ἐπὶ τῇ ἀνοικοδομῇ τοῦ πρὸς σὴν δοξολογίαν κτιζομένου οἴκου ἐν τῷ πλήθει; 8. ὡς: ὅπως). DMR 18, 33; PASSARELLI 242; DUNCAN 9; R 315; A 247; E 331; STR 161; JACOB 159; Γβ I, 73v; Γβ II, 112v; Γβ IV, 116; VAT 212.

19. 22. *Εὐχὴ ἐπὶ ἀρρώστου· //*

F. 16 Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων... σοι εὐχαριστίαν ἐν ἀγαθοεργίᾳ ἀποπληροῦντα.
Ὅτι σοὶ τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία.

+ GOAR 678 (2. Υἱὸν τὸν Κύριον: Υἱὸν καὶ Θεὸν τὸν Κύριον; 5. καὶ ψυχικῆς om.; 7. καὶ προσκύνησιν om.; 8. πρεσβείαις... ἁγίων om.). DMR 5, 147; PASSARELLI 189; R 190, 358; A 203, 287; E 271, 386; STR 223; JACOB 209; Γβ I, 134; Γβ II, 103v; Γβ IV, 134; Γβ XIV, 48; COISLIN 108; VAT 206.

19. 23. *Εὐχὴ ἐπὶ τελευτήσαντος·*

Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ὁ τὸν θάνατον καταργήσας καὶ τὸν διάβολον πατήσας καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισάμενος, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου τοῦ δε, ἐν τόπῳ
F. 16v φωτεινῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη, καὶ λύπη καὶ στε-//-ναγμός· πᾶν ἁμάρτημα παρ'αὐτοῦ πραχθὲν ἐν λόγῳ ἢ ἔργῳ ἢ κατὰ διανοίαν, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς συγχώρησον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, ὅς ζήσεται, καὶ οὐχ ἁμαρτήσει σοί, σὺ γὰρ μόνος ἐκτὸς πάσης ἁμαρτίας ὑπάρχεις, καὶ ἡ δικαιοσύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ λόγος σου ἀλήθεια.
Ὅτι σὺ εἶ ζωὴ καὶ ἀνάστασις τῶν κεκοιμημένων.

Cfr. GOAR 424; DMR 35, 57; PASSARELLI 311, 2; DUNCAN 136; R 252; A 293; E 394; STR 291; JACOB 219; Γβ I, 115v; Γβ II, 104v; Γβ IV, 121v; Γβ X, 77v.

19. 24. *Εὐχὴ εἰς βαΐα·*

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ, ... καὶ
F. 17 σκιᾷ θανάτου λαβόντες(7) τὰ τῆς νί-//-κης σύμβολα... καταξιωθῶμεν καὶ τῆς ζωοποιοῦ ἀναστάσεως, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, μεθ'οὗ εὐλογητὸς εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

+ GOAR 589 (1. ἐπὶ Χερουβὶμ: ἐπὶ τῶν χερουβίμ; 5 οὗ παραγενομένου: οὗ καὶ παραγενομένου; τὴν om.; 6. εἰς: ἐπί; 9. προεμηνύσαν: προμηνύων; 10. τῇ προεορτίῳ ταύτῃ ἡμέρᾳ: τὴν προεόρτιον ταύτην ἡμέραν; 15. σὺν τῷ παναγίῳ... καὶ ἀεί: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν). DMR 219; R 436; E 602; STR 247; JACOB 230; Γβ VIII, 146; Γβ X, 85v.

19. 25. *Εὐχὴ τοῦ ἀμνοῦ εἰς τὸ ἅγιον πάσχα·*

F. 17v Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ προσδεξάμενος... αὐτὸς Δέ-//-σποτα πρόσδεξαι... ταῖς αἰωνίοις σου ἀντάμειψαι δωρεαῖς. Χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ αὐτοῦ μονογενοῦς.

+ GOAR 567 (2. τοῦ om.; 3. Υἱοῦ: τοῦ Υἱοῦ; 4. τοὺς προσάγοντας αὐτὸν τοῖς: τὸν προσαγαγόντα αὐτὸν ταῖς; 5. δωρήμασι: δωρεαῖς). DMR 256; PASSARELLI 231; CONYBEARE 414; STR 266; Γβ II, 125v; Γβ IV, 103v; Γβ X, 90v; Γβ XV, 41.

19. 26. *Εὐχὴ ἐπὶ προσφερόντων ἀπαρχάς·*

Καὶ πάλιν παρακαλοῦμεν τὸν παντοκράτορα, τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ τῶν προσφερόντων εἰρήνην καὶ δόξαν τοῦ ἁγίου αὐτοῦ ὀνόματος, ἵνα τὴν θυσίαν, τὴν προσφοράν, τὸ εὐχαριστήριον τῶν δούλων αὐτοῦ πρόσδεξαι ἐπὶ τὸ οὐράνιον καὶ εὐλογημένον αὐτοῦ θυσιαστήριον, ὁ παντοκράτωρ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

F. 18 **20.** *Ἀκολουθία τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου εἰς τὸ γε-//-νέσιον καὶ εἰς κοίμησιν καὶ εἰς τὰς λοιπὰς πάσας ἑορτάς.*

1) *Εἰς ὄρθρον·*

(7) Text. legit λαβῶτες.

2) *Προκείμενον, ἦχος πλ. β'·* Μνησθήσομαι τοῦ ὀνόματός σου (Ps 44, 17).

3) *Στίχος·* Ἄκουσον θύγατερ καὶ ἴδε *καὶ κτλ.* (Ps 44, 10).

4) *Εὐαγγέλιον ἐκ τοῦ κατὰ ΛΟΥΚΑΝ* (1, 39-49. 56).

Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναστᾶσα Μαριὰμ ἐπορεύθη εἰς τὴν
F. 18ᵛ ὀρεινήν... καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα // ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου πρός με... καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.

+ NT (39. ἀναστᾶσα δέ... ταύταις: τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναστᾶσα Μαριάμ; 41. ὡς ἤκουσεν... Ἐλισάβετ: ὡς ἤκουσεν ἡ Ἐλισάβετ τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας; 42. κραυγῇ: φωνῇ; 43. πρὸς ἐμέ: πρός με; 44. ἐσκίρτησεν... βρέφος: ἐσκίρτησε τὸ βρέφος ἐν ἀγαλλιάσει; 47. ἠγαλλίασεν: ἠγαλλίας; 49. μεγάλα: μεγαλεῖα; 56. ὡς: ὡσει).

5) *Εἰς τὴν λειτουργίαν·*

6) *Προκείμενον, ἦχος γ'·* Μεγαλύνει ἡ ψυχή (Lc 1, 46).

7) *Στίχος·* Ὅτι ἐπέβλεψεν (Lc 1, 48). //

F. 19 8) *Ὁ ἀπόστολος ὁ αὐτὸς λέγεται εἰς πᾶσαν ἑορτὴν τῆς Θεοτόκου, πρὸς ΦΙΛΙΠ.* (2, 5-11).

Ἀδελφοί, τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὅ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ...... ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός.

+ NT (5. φρονεῖτε: φρονείσθω; 8. ἐταπείνωσεν: text. legit ἐταπείνωσον; 9. αὐτῷ τὸ ὄνομα: αὐτῷ ὄνομα; II. ἐξομολογήσηται: text. legit ἐξομολογήσεται).

9) *Ἀλληλούϊα, ἦχος πλ. δ'·* Ἄκουσον θύγατερ (Ps 44, 10). //

F. 19ᵛ 10) *Ἐκ τοῦ κατὰ ΛΟΥΚΑΝ* (10, 38-42; 11, 27-8).

Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ εἰσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς κώμην τινά· γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς... Μαρία δὲ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται
F. 20 ἀπ'αὐτῆς. Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα ἐπά-//-ρασά τις γυνὴ φωνήν... μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκού(οντ)ες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.

+ NT (39. παρακαθεσθεῖσα... Κυρίου: παρακαθήσασα παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ιησοῦ; 41. ἀποκριθεὶς... Κύριος: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ; 42. Μαριάμ... ἀγαθήν: Μαρία δέ τὴν ἀγαθήν; αὐτῆς: ἀπ'αὐτῆς; II, 27. τις φωνὴν γυνή: τις γυνὴ φωνήν; 28. μενοῦν: text. legit μενοῦνγε).

11) *(Κοινω)νικόν, ἦχος ς'·* Ποτήριον σωτηρίου λείψομαι (Ps 115, 13).

21. *(Ἀκο)λουθία εἰς ἀποστόλους·*

1) *Προκείμενον ἦχος πλ. δ'·* Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν (Ps 18,4).

2) *Στίχος*· Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται (Ps 18, 1).

3) *Πρὸς Κορινθιους α'* (4, 9-16)

Ἀδελφοί, ὁ Θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς
F. 20v ἐπιθανατίους... καὶ ἀστατοῦμεν, κοπιῶ-//-μεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν... παρακαλῶ οὖν ἡμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε.(8)

+ NT (12. καὶ κοπιῶμεν: κοπιῶμεν; διωκόμενοι ἀνεχόμεθα, δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν: διωκόμενοι παρακαλοῦμεν).

4) Ἀλληλούϊα, ἦχος α'· Ἐξομολογήσονται (Ps 88, 6).

5) Εκ κατὰ *Ιωαννην*(9) (Mat. 10, 1. 5a).

Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, προσκαλεσάμενος ὁ Ἰησοῦς τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν· τούτους ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς //.

+ NT (5, 1. τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν).

(8) Sic apparent ob pergamenae paucitatem Apostoli verba: πάντων περίψ(ημα) ἕως ἄρτι· οὐκ ἐντρέπων ἡμᾶς γράφ(ω ταῦτα), αλλ' ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθε(τῶ ἐ)ὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε (ἐν Χριστῷ).

(9) Ex Evangelio secundum Mattheum in veritate haec pericope assumpta est.

CONTENTS

ALPHABETICAL ORDER OF THE PRAYERS

KHALIL SAMIR

Archevêques du Sinaï au 13e siecle

Quiconque a eu à s'occuper du monastère Sainte-Catherine du Sinaï sait à quel point la liste des évêques du monastère est lacuneuse. Les renseignements les plus précis nous sont souvent fournis par les colophons et les notes des manuscrits qui en proviennent. Mais il faut les collationner patiemment, et ces notes sont rarement publiées.

L'occasion de cette petite recherche est un compte rendu que nous fîmes naguère du troisième volume de l'histoire de la littérature melkite de Mgr Nasrallah (1). Traitant des archevêques du Sinaï au 13e siècle, l'auteur écrit: «A Siméon [...] succédèrent: Jean III (1265), puis Arsène (avant 1287 — après 1291)»; et plus loin: «Après Arsène, Jean (1298)» (2). En note, l'auteur citait plusieurs références appuyant ces dates (3).

Abréviations particulières utilisées

- ASSEMANI: voir note 12.
- ATIYA/YOUSSEF = Aziz S. ATIYA, *Catalogue raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts*, translated [in Arabic] by Joseph N. YOUSSEF (Alexandrie, Al-Maaref Establishment, 1970).
- GARDTHAUSEN: voir note 21.
- GRAF, *Verzeichnis*: voir note 17.
- MFOB = *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, Beyrouth 1906-1920.
- NASRALLAH: voir note 2.
- RABINO: voir note 5.
- SAUGET = Joseph-Marie SAUGET, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XIe-XVIIe siècles)*, coll. *Subsidia Hagiographica*, N° 45 (Bruxelles, 1969).

(1) Cf. Khalil SAMIR, c.r. du volume cité en note 2, dans OCP 48 (1982), p. 490-491.

(2) Cf. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du Ve au XXe siècle.* Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. Vol. III, tome 2: Domination mamelûke (1250-1516), Louvain-Paris 1981, p. 83.

(3) Voir la riche documentation des notes 195 et 196, empruntée presque entièrement au catalogue arabe de ATIYA/YOUSSEF.

OCP 52 (1986) 361-377

Notre propos est d'apporter dans cette brève étude, quelques nouvelles informations concernant ces trois évêques.

A. JEAN IV

1. Jean III ou Jean IV?

La première question qui se pose est celle du numéro d'ordre de ce Jean. Mgr Nasrallah l'appelle Jean III, suivant en cela la liste établie par le P. Louis Cheikho([4]) qu'il mentionne au début de sa notice. Quant à nous, nous suivons la liste plus complète établie par M. Rabino([5]) que l'auteur ne semble pas connaître.

La différence entre les deux numérations vient de ce que les informations de Rabino sont plus complètes que celles de Cheikho. Chez Cheikho, Jean I, qui était évêque en 1091, suit immédiatement Marc I, qui fut élu en 869, alors qu'il y a une lacune d'un siècle et quart environ. Rabino de son côté réussit à combler quelque peu cette lacune, en insérant trois autres évêques, dont un Jean I attesté en l'an 947([6]).

De ce fait, notre Jean est au moins le quatrième du nom.

2. La date de 1265

La seule date fournie unanimement jusqu'ici pour cet évêque est l'année 1265, correspondant à l'année 6773 d'Adam.

Cette date est attestée chez l'auteur arabe de 1710 publié par le P. Cheikho([7]). Elle est attestée aussi dans la *Description du saint*

([4]) Cf. Louis Cheikho, *Les archevêques du Sinaï*, in MFOB 2 (1907), p. 408-421, ici p. 418.

([5]) Cf. M. H. L. Rabino, *Le monastère de Sainte-Catherine du Sinaï*, Le Caire 1938, ch. 12: Les Archevêques du Sinaï (p. 80-93); ici p. 84.

([6]) Ce renseignement est emprunté à Vladimir Nik. Beneševič, *Monumenta sinaitica archaeologica et palaeographica*, Fasc. I: Praefationem editoris, bibliographiam Sinaiticam, explicationem tabularum I-XXXVIII, tabulas I-XXXVIII continens, Saint-Pétersbourg 1925, p. LIII a (N° 81a).

([7]) L'étude du P. Cheikho (*supra*, note 4) est basée sur le manuscrit N° 17 de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, qui est autographe. Cheikho en avait publié, traduit et commenté la liste des archevêques. Sur cet ouvrage,

Mont Sinaï où Dieu a marché, qui a été rédigée en grec par le hiéromoine Métrophane Grégoras et imprimée en 1710 à Tirgoviste en Roumanie(8).

On sait que cette *Description* n'est que l'adaptation de quelques chapitres de l'ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας de Nectaire de Jérusalem, imprimée en 1677(9). Ce que l'on sait moins, c'est que le texte arabe de 1710 n'est, semble-t-il, que la traduction de la *Description* grecque parue la même année, comme l'a montré le P. Louis Petit(10); à moins qu'il ne s'agisse de la traduction d'une autre description grecque, comme le suggère le P. Cheikho(11).

Ainsi donc, en définitive, toutes les références remontent à une seule et même source: l'*Epitome* de Nectaire.

3. Etait-il déjà évêque en 1263?

Une deuxième date est peut-être fournie par le *Vatican syriaque 11*. Ce manuscrit est un recueil liturgique melkite contenant les 151 psaumes, les dix cantiques bibliques, les tropaires du samedi et du dimanche, le credo, un stichéraire et une prière de saint Ephrem, le

---

voir GCAL, III (1949), p. 158 (No 9a). NASRALLAH, (*Hist. du mouvem. littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, Vol. IV, 1 (1516-1724) en parle à la page 230 bien qu'il n'y mentionne pas notre manuscrit, mais l'*Orientale 619* qui est en réalité bien différent!

(8) Cette première édition est assez rare ajourd'hui. D'autres éditions l'ont suivie à Venise: en 1727 (par les soins de Marinos Pierios, de Corfou), puis en 1773, 1778 et 1817.

(9) Il semble bien que la liste des évêques du Sinaï remonte, par-delà Nectaire, à Yuwaṣāf son prédécesseur. C'est en effet lui qui composa une notice conservée dans le *Sinaï grec 2175*, aux folios 51-53. Voir RABINO, p. 80.

(10) Voir le compte rendu des MFOB, tome 2 (1907), paru dans EOr 11 (1908), p. 126-128, en particulier la page 127b.

(11) Cf. Louis CHEIKHO, *Catalogue raisonné des manuscrits historiques de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, in MFOB 6 (1913), p. 213-304; ici p. 222-223 (description du No 17). Le titre de l'opuscule original serait: Βιβλίον περιέχον τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης τό τε προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου Ὄρους Σινὰ μετὰ τῶν πέριξ καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτό. Ἐνετίησι, ͵αψκζ. [= 1727].

Cependant, on voit mal comment l'ouvrage arabe daté de 1710 pourrait être la traduction de l'opuscule grec daté de 1727.

tout en syriaque([12]). Le colophon (fol. 294v) nous apprend que ce manuscrit fut achevé le 2 novembre 1261 par Yuḥannā b. ʿĪsā b. Ilyās al-Qārī, c'est-à-dire de la ville de Qārā dans le Qalamūn, en Syrie.

Les folios 1 et 2 portent cinq notes, écrites de la même main([13]), qui ont été transcrites et traduites en latin par les Assemani([14]) et qui nous fournissent des renseignements intéressants sur ce copiste et sa famille. Notre copiste se maria le 28 février 1261; et fut ordonné diacre en l'église de la Vierge de Ṣaydnāyā, par Buṭrus évêque de cette ville, le dimanche 4 novembre 1264. Le 11 janvier 1262 mourut sa mère, ʿAliyyah bint Sulaymān. Enfin, le 1er septembre 1263 mourut son frère, le moine Iliyyā.

Ce manuscrit entra bien vite au Sinaï, comme l'attestent deux notes de *waqf* du folio 5. Il fut acquis pour la Vaticane par le prêtre maronite André Scandar, en Egypte, lors de son voyage de 1718-1721, et Joseph Simon Assemani en donna une première description sommaire mais précise en 1721([15]). Voici le texte de ces deux *waqf*([16]):

أقول انا الحقير يوحنا اسقف طور سينا : انّ
هذه المزامير وقف على طور سينا ، ومَن اخرجه
منه يكون مفروز (sic) من اللّه .

«Je dis, moi le misérable Jean, évêque du Mont Sinaï, que ces psaumes sont constitués en *waqf* en faveur du Mont Sinaï; et quiconque les en fera sortir sera anathématisé([17]) par Dieu». Au verso, se trouve une autre apostille:

([12]) Pour la description précise de ce manuscrit, et en particulier pour toutes les notes que nous signalons, voir Stéphane Evode et Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, II, Rome 1758, p. 25-27.

([13]) Ce détail nous a été confirmé par Mgr Joseph-Marie Sauget, lors d'une communication téléphonique du 27 février 1985. Par la suite, nous avons pu examiner directement le manuscrit et nous assurer de l'identité d'écriture.

([14]) Cf. ASSEMANI, p. 26-27.

([15]) Cf. ASSEMANI, BO, II 505-506 (N° 34).

([16]) Texte dans ASSEMANI, p. 27. Nous y avons corrigé le من en ومَن d'après le manuscrit.

([17]) Le terme de *mafrūz* (littéralement «mis à part») signifie clairement

وقف على كنيسة السيّدة ، فما احد له سلطان
يخفيه عنها . كتبه الحقير مرقص خادم سينا

«*Waqf* en faveur de l'église de la Vierge; personne n'a donc le pouvoir de le [= ce manuscrit] cacher de cette église. L'a écrit le misérable Marquṣ, ministre du Sinaï»(18).

Ces notes soulèvent quelques questions: Quand ce manuscrit entra-t-il au Sinaï? Qui est ce Jean évêque du Sinaï, et ce Marc évêque du Sinaï? A quelles dates firent-ils ces *waqf*?

Si les notes familiales ont été écrites par notre copiste, alors le manuscrit n'a pu entrer au Sinaï qu'après le 4 novembre 1264, date de la note la plus récente. Mais on pourrait avancer une autre hypothèse, à savoir que le moine Iliyyā, frère du copiste, vivait au monastère du Sinaï et que ce manuscrit ait été transcrit pour lui. Dans ce cas, les notes pourraient avoir été écrites par quelque moine originaire de Qārā ou ami de la famille, et le manuscrit aurait été légué à la bibliothèque du monastère par l'évêque Jean (IV) peu après la mort d'Iliyyā survenue le 1er septembre 1263. Dans cette hypothèse, nous aurions une nouvelle date le concernant, antérieure de deux ans à celle déjà connue. Car, comme nous le montrerons plus loin(18b), cet évêque ne peut être que notre Jean IV.

Quant à l'évêque Marc, il pourrait s'agir soit de Marc IV (qui fut consacré évêque du Sinaï en 1320 par le patriarche d'Alexandrie), soit de Marc V (qui était évêque en 1358)(19).

Enfin, il n'est pas sans intérêt de noter que ces deux évêques du Sinaï (Jean et Marc) ont écrit de leur propre main l'acte de legs, *en arabe*, alors que le manuscrit est syriaque. Ce fait peut s'expliquer de deux manières: soit que l'arabe ait été leur langue maternelle; soit qu'il ait été la «lingua franca» du monastère.

---

ici «anathématisé» ou «excommunié». Il n'est pas signalé dans Georg Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, (= CSCO 147) Louvain 1954, p. 83.

(18) Texte dans Assemani, p. 27. On notera que le mot *ḥaqīr* désigne toujours, dans ce contexte, un évêque; il correspond au grec ταπεινός. Le mot *ḫādim* (ministre) est le terme habituel pour désigner l'évêque.

(18b) Voir plus loin, au § C 4, p. 376.

(19) Pour les dates de Marc IV et Marc VI, nous suivons ici Rabino, p. 84-85.

Le P. Paul Peeters est le premier, à notre connaissance, à avoir mis en relation ce manuscrit de la Vaticane avec notre évêque. Dans un long compte rendu de l'article du P. Cheikho, il écrivait: «Le Jean (troisième du nom) qui est indiqué au nº 19, était connu par un psautier du Vatican, écrit en 1261, sur lequel il a mis une apostille [...]; la date de 1265, donné par la liste, serait donc celle de la mort»(20). Cette dernière hypothèse ne s'impose pas. Elle indique plutôt, croyons-nous, que Jean était encore en vie en 1265.

4. Mort de Jean IV en 1281

Le *Sinaï grec 175* est un parchemin datable du 11ᵉ siècle, contenant le texte grec des quatre évangiles. A la fin du manuscrit, au folio 319ᵛ, se trouve un synaxaire et des lectionnaires portant en arabe la souscription suivante(21):

كانت نياحة انبا يوحنا يوم السبت الرابع من
كانون الثاني من سنة ستة الاف وسبع ماية ×
لابينا ادم عليه السلام • الرب ينيح نفسه ويغفر
خطاياه • امين •

(en marge: × وثمانين تسعة)

«Le repos d'Anbā Yūḥannā eut lieu le samedi 4 Kānūn al-Ṯānī de l'année 6700 [et en marge est ajouté: 89] de notre père Adam (sur lui soit la paix!). Le Seigneur fasse reposer son âme et lui pardonne ses fautes! Amen».

Cette date correspond au 4 janvier 1281 A.D., qui tombe effec-

(20) Cf. Paul PEETERS, compte rendu du volume des MFOB, in AB 27 (1908), p. 82-84; ici p. 83.

(21) Le texte arabe est reproduit dans Viktor GARDTHAUSEN, *Catalogus codicum graecorum sinaiticorum*, Oxford 1886, p. 33-34; et de nouveau dans Vladimir Nik. BENEŠEVIČ, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio sanctae Catharinae in monte Sina asservantur* (en russe), I, Saint-Pétersbourg 1911, p. 98-100 (Nº 85). Le folio n'est fourni que par Beneševič.

tivement un samedi. Nous avons donc là la date précise de la mort de Jean IV, fournie par un contemporain. Elle vient heureusement combler une lacune de 16 ans.

B. ARSÈNE

Grâce au catalogue arabe des manuscrits arabes du Sinaï de Aziz S. Atiya et aux index de Joseph N. Youssef, Mgr Nasrallah a pu établir qu'Arsène était évêque du Sinaï entre 1287 et 1291 [22]. Nos recherches sur les manuscrits sinaïtiques nous permettent d'ajouter quelques précisions chronologiques avant et après cette période.

1. Arsène est déjà évêque en 1285

Le *Sinaï arabe 170* est un manuscrit bilingue gréco-arabe, contenant un lectionnaire des épîtres et des Actes des apôtres. Au folio 184v se trouve le colophon suivant [23]:

وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب المقدس يوم
السبت سابع شهر نيسان سنة ستة آلاف وسبعماية
وثلثة وتسعين سلفت (24) منذ خلق ابينا آدم ·
وهذا الكتاب كُتب بدير طور سينا جبل اللّه
المقدس ، حرسه الله وتولاه · برسم المهتم به ، وهو
الشيخ القسيس المكرم انبا اكليمي الاكليسيارشيس (25)

(22) Cf. Nasrallah, p. 83, note 195. Il se base sur Atiya/Youssef, p. 573 (index) et les colophons cités dans sa note; ainsi que sur Sauget p. 60 (non cité).

(23) Le colophon est reproduit dans Atiya/Youssef, p. 342. Nous l'avons complété ou corrigé d'après le microfilm du manuscrit.

(24) Ce mot a été omis par distraction dans Atiya/Youssef.

(25) Atiya/Youssef ont lu الاكليسياد شيس. Effectivement, le R de notre copiste ressemble assez à un D ordinaire. Cependant, *chez ce copiste*, le D se distingue bien du R. Voir pour ce mot la note 27.

يوميذ في كنيسة الدير المقدس المذكور · وكان ذلك
في ايام الاب القديس مُهدي النفوس المنتخب من
الله·· لهداية شعبه، انبا ارساني اسقف طور سينا[···] ·
ومسطّره الحقير في الملتجيين الى الزي الرهباني لابس
ثوب التوبة [···] يراسمه المدعو راهب يسال كل من
قرا فيه ان يدعوا (sic) له بالغفران [···] ·

«La transcription de ce livre saint a été achevée le samedi 7 du mois de *nīsān* de l'année 6793 depuis que Dieu a créé notre père Adam. Ce livre a été transcrit au monastère du Mont Sinaï, la sainte montagne de Dieu (que Dieu le protège et le garde!), sur ordre de celui qui le paya, à savoir l'ancien le prêtre vénéré Anbā Aklīmī(26) qui était alors l'ecclésiarque(27) dans l'église du saint monastère susmentionné. Et ce, au temps du père saint, le guide des âmes, l'élu de Dieu pour guider son peuple, Anbā Arsānī, l'évêque du Mont Sinaï [...]. Et celui qui l'a transcrit, le misérable parmi les réfugiés de l'habit monastique, revêtu de la robe de la pénitence, [...], Gérasime(28) dit le moine, demande à quiconque lira dans ce livre d'invoquer pour lui le pardon...».

Ainsi donc, le 7 avril(29) 1285, qui tombe effectivement un samedi, Arsène était déjà évêque du Mont Sinaï.

(26) L'ecclésiarque Aklīmī (= une des nombreuses formes arabes de Clément) est mentionné à plusieurs reprises dans les manuscrits arabes du Sinaï, comme étant celui qui faisait transcrire pour son compte des textes arabes. Signalons, par ordre chronologique, le SA 170 (7 avril 1285), 89 (18 mai 1285), 110 (30 septembre 1286), 82 (10 juillet 1287) et 420 (5 décembre 1287). Voir ATIYA/YOUSSEF, p. 165, 179, 216-217, 342; et SAUGET, p. 60.

(27) Ce terme, transcription pure et simple du grec ἐκκλησιάρχης, est signalé par GRAF, *Verzeichnis*, à la page 12, comme étant propre aux melkites et comme signifiant: «Sakristan; Zeremoniar».

(28) Ce Gérasime est le même moine copiste qui transcrivit, toujours pour la bibliothèque de l'ecclésiarque Aklīmī, les manuscrits sinaïtiques arabes N° 89 (achevé le 18 mai 1285) et 82 (achevé le 10 juillet 1287).

(29) NASRALLAH p. 83, note 195, écrit par distraction: «17 avril», au lieu de «7 avril».

2. Arsène est encore évêque en 1287

Une autre date nous est fournie par le *Sinaï arabe 420*, synaxaire melkite dc toute l'année décrit par Mgr Joseph-Marie Sauget[30]. Aux folios 193v-194r, nous trouvons cet intéressant colophon:

نجزت [31] نساخة [32] السنكسار المجموع للسنة ،
بقوة الله وتأييده [33] وعونه وتوفيقه ، [31] في
دير الجبل المقدس طور سينا [31] ، في ايام الاب
القديس السيد الاسقف انبا ارساني (رحمنا الله
الكافة [34] (sic) ببركة صلواته ، وادام لنا
حياته ، بشفاعة السيد[ة] والدة الله · امين) ·
(١٩٤ ر) نهار الجمعة الخامس من شهر كانون
الاول ، الموافق لشهور سنة ستالف وسبع ماية وستة
وتسعين سنة للعالم · برسم [31] القس الاكليسيارشيس
المبارك أكليمي القديس ، ولامره · يرحمنى الله
بصلواته ، بشفاعة السيد[ة] ام اللاه (sic) البتول ·
امين [31] ·

«Est terminée la transcription du Synaxaire rasscmblé pour l'année, avec la puissance de Dieu, son secours, son aidc et le succès qui vient de lui, dans le monastère dc la montagne sainte du Mont Sinaï, au temps du père saint, le scigneur évêque Anbā Arsānī (quc

(30) Cf. SAUGET, p. 59-63. Ce colophon est reproduit et traduit à la p. 60.
(31) En rouge dans le manuscrit.
(32) Erreur typographique dans SAUGET: نساحة .
(33) SAUGET a lu: فتاييده .
(34) SAUGET a lu: الكاف ; d'où sa traduction: «Dieu nous rétribue avec miséricorde». L'emploi de الكافّة dans le sens de «nous tous», tel qu'attesté dans ce contexte, n'est pas classique. Nous retrouvons ce même emploi, confirmé par l'addition du mot اجمعين , dans le colophon du *Sinaï arabe 236* qui est daté de 1286. Voir plus loin, à la p. 371-372, le § C 1 et la note 41.

Dieu ait pitié de nous tous, par la bénédiction de ses prières; et qu'il prolonge pour nous sa vie, par l'intercession de Notre-Dame la Mère de Dieu! Amen), le vendredi 5 du mois de *kānūn al-awwal*, correspondant aux mois de l'année 6796 du monde; sur l'ordre du prêtre, l'ecclésiarque béni, Aklīmī le saint, et pour lui. (Que Dieu ait pitié de moi par ses prières, par l'intercession de Notre-Dame la Mère de Dieu, la Vierge! Amen).».

Ainsi donc, le 5 décembre 1287 (qui tombe effectivement un vendredi), quand notre copiste transcrit ce Synaxaire pour le compte de l'ecclésiarque Aklīmī, Arsène est toujours évêque du monastère du Mont Sinaï.

Ceci vient confirmer l'hypothèse de Mgr Nasrallah, qui écrivait: «Nous émettons les mêmes doutes sur l'existence d'un évêque Germain en 1285-1286. Ce Germain, placé à ces dates par ᶜAṭiya([35]), ne doit pas être dissocié de Germain II (avant 1322 — après 1335»([36]).

On peut désormais affirmer, sans l'ombre d'un doute, qu'il n'y a pas eu d'évêque Germain au Sinaï à cette époque([37]).

3. Arsène est toujours évêque en 1292

Le *Sinaï grec 662* est un recueil d'hymnes variées. Il contient, à la fin, le colophon que voici([38]):

> Ἐγράφη τὸ ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ χειρὶ τοῦ πτωχοῦ καὶ ἁμαρτολῶ (sic) καὶ ξένου, προτροπῇ δὲ τοῦ ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ πανιερωτάτου ἐπισκόπου κυρίου Ἀρσενίου. μηνὶ Ἰουλίῳ ιγ, ἰνδ. ε. ἔτους ͵ϛω.

([35]) NASRALLAH renvoie ici à ATIYA/YOUSSEF (p. 573), ce qui correspond aux index. En réalité, ceux-ci n'ont pas été rédigés par A. S. Atiya, mais par Joseph N. Youssef, comme cela est indiqué en gros titre à la page 549.

([36]) NASRALLAH, p. 83.

([37]) Les deux manuscrits en question, qui ont fourni les dates indiquées par NASRALLAH, sont le *Sinaï arabe 89* (A.D. 1285) et le *Sinaï arabe 99* (A.D. 1286). Il s'agit d'actes de constitution de *waqf* par Germain II. Le même évêque constitua notre manuscrit (le *Sinaï arabe 420*) en *waqf* pour l'église du «Colloque Spirituel» (*Kanīsat al-Munāǧāt*); on en trouvera le texte dans SAUGET, p. 61. Cet archevêque a une belle calligraphie arabe.

([38]) Le texte grec du colophon est reproduit dans GARDTHAUSEN, p. 152. Nous le lui empruntons.

«A été écrit dans le monastère de la sainte montagne du Sinaï, de la main du pauvre et pécheur et étranger(39), sur l'indication du très saint évêque du même monastère, seigneur Arsène, le 13 du mois de juillet, de la 5e indiction, de l'année 6800». Cette date correspond au 13 juillet 1292.

Conclusion

On peut donc conclure avec certitude qu'Arsène était évêque du Mont Sinaï au moins durant les sept ans allant du 7 avril 1285 au 13 juillet 1292. Nous n'avons trouvé aucun acte de *waqf* en son nom dans les manuscrits arabes du Sinaï. Peut-être n'était-il pas spécialement intéressé à la bibliothèque, ou peut-être ne connaissait-il pas l'arabe. Il est probable qu'il ait succédé à Jean IV dans les premiers mois de l'année 1281.

C. JEAN V

1. Jean V était évêque en 1298

La seule donnée signalée jusqu'ici au sujet de cet évêque (appelé Jean IV) est qu'il vivait en 1298.

En effet, le *Sinaï arabe 236*, qui contient l'office du temps de Noël, de l'Epiphanie et de la Semaine Sainte, porte au folio 147v le colophon suivant(40):

نجزت كتبة سواعي برموني الميلاد • وبرموني الغطاس •
والجمعة الكبيرة • نهار يوم الخميس التاسع وعشرين

(39) Sur le thème de la *xeniteia*, c'est-à-dire du moine comme «étranger» ou encore «expatrié», voir le très riche article d'Antoine GUILLAUMONT, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, dans *Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve section: Sciences religieuses, Annuaire 1968-1969*, t. 76 (Paris 1968), p. 31-58. Ce texte a été reproduit en réimpression anastatique dans: Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*. Pour une phénoménologie du monachisme (coll. *Spiritualité Orientale*, No 30, Abbaye de Bellefontaine 1979), p. 89-116.

(40) Texte dans ATIYA/YOUSSEF, p. 445. Nous l'avons contrôlé sur le microfilm du manuscrit: il y correspond en tous points.

يوماً مضت من شهر ايار ، الموافق لشهور سنة ستالف
وثمانماية وستة سنين العالم · وذلك في دير الجبل
المقدس طور سينا ، في ايام الاب السيد الاسقف
القديس ابا يوحنا (رحمنا الله ، اب الرحمة والرافة ،
الكافة (41) ، بصلواته اجمعين ! امين) ·

«La transcription de l'office de la vigile (*paramonê*)(42) de Noël, de la vigile de l'épiphanie et de [l'office] de la Semaine Sainte, dans la journée du jeudi 29 du mois d'*ayyār*, correspondant aux mois dc l'année 6806 du monde. Et ce, au monastère de la montagne sainte du Mont Sinaï, au temps du pèrc le seigneur évêque, le saint Abbā Yūḥannā (que Dieu, le père de la pitié et de la miséricorde, ait pitié de nous tous, par ses prières, de nous tous! Amen).».

Cette date correspond au 29 mai(43) 1298, qui tombe effcctivement un jeudi.

2. Jean V est encore évêque en 1299

Un autre attestation se trouve dans un manuscrit grcc: le *Sinaï grec 657*. C'est un parchemin(44), contcnant des ménées. Au folio 177v, se trouve le colophon suivant(45);

> Ἐγράφη ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ χειρὶ μὲν τοῦ πτωχοῦ καὶ ἁμαρτωλοῦ καὶ ξένου, προτροπῇ δὲ τοῦ ἐν αὐτῇ μονῇ πανιερωτάτου ἐπισκόπου κυρίου Ἰωάννου, μὴν Μαίος θ̅, ἰνδ. δ̅ ἔτους ͵ςωζ

(41) Sur cet usage non classique du mot الكافّة, voir plus haut la note 34.

(42) Le mot *baramūnī* est une des transcriptions du grec παραμονή. Ce mot est utilisé par Coptes et Melkites. Cf. GRAF, *Verzeichnis*, p. 19.

(43) NASRALLAH (p. 83, note 196) écrit par distraction: «28 mai», qui tombe d'ailleurs un mercredi.

(44) GARDTHAUSEN (p. 150) écrit: «Cod. membr. (?)». Le point d'interrogation cst à supprimer: il s'agit effectivement d'un parchemin, comme lc confirmc BENEŠEVIČ (*supra*, note 21).

(45) Texte grec dans GARDTHAUSEN, p. 150-151; et BENEŠEVIČ (*supra*, note 21), p. 171-172 (N° 317). Ce dernier indique aussi le folio.

«A été écrit dans le monastère de la sainte montagne du Sinaï, de la main du misérable et pécheur et étranger([46]), sur l'ordre du très saint évêque le seigneur Ioannes dudit monastère, le 9 du mois de mai, de la 4e indiction (*sic*), de l'année 6807».

Cette date correspond au 9 mai 1299. Jean était encore évêque du Sinaï.

3. Quelques livres de la bibliothèque de Jean V

Au temps de l'évêque Arsène, alors que Jean était simple moine, nous avons vu que l'ecclésiarque Aklīmī s'était fait transcrire deux manuscrits arabes: un lectionnaire gréco-arabe des épîtres et des Actes (le *Sinaï arabe 170*, achevé le 7 avril 1285)([47]), et un synaxaire melkite de toute l'année (le *Sinaï arabe 420*, achevé le 5 décembre 1287)([48]).

Ces deux manuscrits passèrent dans la bibliothèque personnelle de notre Jean, qui les constitua ensuite en *waqf* pour deux différentes églises du monastère. C'est ce que nous déduisons de deux notes apposées à ces deux manuscrits, écrites de la même écriture, de la main même de l'évêque Jean.

a) *Sinaï arabe 170*, fol. 1v([49]):

اقول ، وانا (50) يوحنا اسقف طور سينا المقدس ،
ان هذا الابوسطلوس (sic) الذي لي وقف على كنيسة
الاربعين شاهد (sic) باللجاه (sic) بعد عيتي (51) .

([46]) Sur le sens de ce mot, voir plus haut la note 39.
([47]) Voir plus haut (p. 367-368), le § B 1.
([48]) Voir plus haut (p. 369-370), le § B 2.
([49]) Cette note est reproduite dans ATIYA/YOUSSEF, p. 343. Nous l'avons recontrôlée sur le microfilm du manuscrit, corrigeant une erreur de lecture.
([50]) ATIYA/YOUSSEF ont lu (ou corrigé en): انا . Cette variante, apparemment insignifiante, est particulièrement importante, comme nous le verrons au § 4a (*infra*, p. 376).
([51]) Ce mot est obscur. Il est transcrit عيني par ATIYA/YOUSSEF. Je suggère de lire غيبي = ma disparition, à interpréter dans le sens de «ma mort».

فما لاحد سلطان من الله ومن حقارتي يغيره عنها ·
ومن اخرجه عنها كان تحت الحرم ، ويكون حضه (sic)
مع يوضص (sic) الذي اسلم سيده ·

«Je dis, moi Jean évêque du saint Mont Sinaï, que cet Apostolos qui est à moi est constitué en *waqf* en faveur de l'église des Quarante Martyrs(52) à...(53) après ma mort. Personne donc n'a le pouvoir, de la part de Dieu et de la part de ma misère, de le transférer loin de cette église. Et quiconque l'en sortirait, tomberait sous le coup de l'excommunication(54) et son sort sera avec Judas qui a livré son Seigneur».

b) *Sinaï arabe 420*, fol. 1r(55):

اقول ، وانا يوحنا اسقف طور [سينا المقدس] ،
ان هذا السنكساري ال[ذي لي وقف على] كنيسة

(52) Sur ce monastère et son église, voici ce qu'écrivait en 1938 Rabino: «Pour aller du monastère au Djébel Ékatérini au sommet de laquelle se trouve une chapelle dédiée à Sainte Catherine, on quitte la route avant d'arriver à Deir er-Ribouah et l'on suit un sentier qui longe le Deir Boustan. On passe d'abord le Rocher de Moïse, puis, à une heure et demie de marche du monastère, le *couvent des Quarante Martyrs*, au milieu d'un beau verger, dans lequel se trouve aussi la petite chapelle de Saint Onuphre» (RABINO, p. 37). De même, Otto F. MEINARDUS, *Christian Egypt Ancient and Modern* (2d revised ed., Cairo, American University of Cairo, 1977) énumérant les chapelles qui se trouvent «on the way to Gabal Katerin», mentionne ensemble: «the Chapel of the Forty Martyrs and the Chapel of St. Onuphrius» (p. 533).

(53) Je ne sais comment lire le mot اللجاه, qui devrait être un lieu.

(54) On rencontre rarement ce mot au singulier. GRAF, *Verzeichnis* (p. 38) n'a enregistré que le pluriel *ḥurūm*, ainsi que le pluriel de pluriel *ḥurūmāt*. Le sens est toujours celui de «excommunication». Cependant, Hans WEHR, *A Dictionary of Modern written Arabic*, edited by J. Milton COWAN, 3d ed. (Ithaca, N.Y., 1976), p. 171b, connaît aussi le mot *ḥirm* comme étant propre aux Chrétiens et dans le même sens que le pluriel.

(55) Texte écrit sur cinq lignes; mais les deux ou trois derniers mots de chaque ligne n'apparaissent plus sur le microfilm. Grâce au parallèle avec la note précédente *écrite de la même main*, nous pouvons nous hasarder à restituer certains mots. SAUGET (p. 61) écrivait: «F. 1r, une note de 5 lignes, illisibles dans leur dernière moitié, de la main de l'évêque Jean du Mont Sinaï...». En note, il suggérait l'identification avec Jean III (= IV).

المناجاة بالجبل المقدس [بعد غيبي (؟) . فما] لاحد
سلطان من الله ومن حـ[ـقارتي يغيره عنها] . ومن
اخرجه كان تحت الحـ[ـرم ...].

«Je dis, moi Jean évêque du [saint] Mont [Sinaï], que ce Synaxaire qui [est à moi est constitué en *waqf* en faveur de] l'église du Colloque Spirituel (*al-Munāğāt*)([56]) sur la montagne sainte [après ma mort. Personne donc] n'a le pouvoir, de la part de Dieu et de la part de ma [misère de le transférer loin de cette église]. Et quiconque l'en sortirait, tomberait sous le coup de l'excom[munication. . .]».

c) Au folio 2v([57]), se trouve une note arabe, écrite de la belle écriture régulière de l'évêque Germanos III (1322 et suivants), confirmant le précédent *waqf*. En voici le texte([58]):

اقول ، وانا جرمانوس اسقف طور سينا ، ان هذا
السنكساري لا يتغير عن كنيسة المناجاة (59) ، حسب
ما ذكر من اوقفه . ومن يتعدا (sic) وينقله عنها
بسبب من الاسباب ، يكون تحت المنوع ، والقديس
ماري (60) موسى خصمه . ولا لاحد سلطان من
الله يقطع هذه الورقة ، ولا يغيرها .

«Je dis, moi Germanos évêque du Mont Sinaï, que ce Synaxaire ne soit pas déplacé de l'église du Colloque Spirituel, comme l'a mentionné celui qui l'a constitué en *waqf*. Et quiconque passera outre et le transfèrera de cette église pour un motif quelconque, sera sous le

([56]) Je n'ai pu identifier cette église du Colloque Spirituel (*Kanīsat al-Munāğāt*).

([57]) SAUGET écrit (p. 61), par distraction: 2r.

([58]) Texte arabe (avec traduction française) dans SAUGET, p. 61. L'ayant contrôlé sur le microfilm du manuscrit, nous corrigeons une petite erreur de lecture et une omission.

([59]) SAUGET écrit: المناجات.

([60]) SAUGET omet ce mot.

coup des interdits(61) et saint Mārī Moïse sera son accusateur. Et personne n'a le pouvoir de la part de Dieu de couper cette feuille ou de la remplacer».

Cet évêque Jean est donc postérieur à l'année 1287 (date de transcription du manuscrit) et antérieur à 1322 (date de consécration de Germain III). Il s'agit donc nécessairement de Jean V.

4. L'acte de waqf du Vat. syr. 11 est donc de Jean IV

Ces deux actes de *waqf* de Jean V ont des caractéristiques stylistiques communes, trois en particulier:

a) Au début, l'emploi de l'expression اقول وانا يوحنا au lieu de اقول انا يوحنا . Ceci est repris par Germain III, comme nous l'avons vu(62).
b) Au milieu, dans l'interdiction de transférer le manuscrit, l'addition de *wa-min ḥaqāratī*, dans l'expression: ما لأحدٍ سلطان من الله ومن حقارتي.
c) A la fin, dans l'anathème: مَن أخرجه ، كان تحت الحَرْم.

Si nous comparons ceci avec l'acte de *waqf* de l'évêque Jean(63), qui se trouve dans le *Vatican syriaque 11*, on constatera immédiatement la différence:

a) Absence du *wāw* et addition de *al-ḥaqīr*: اقول أنا الحقير يوحنا .
b) Absence de l'interdiction de transférer le manuscrit: ما لأحدٍ سلطان ... .
c) L'anathème est ainsi libellé: مَن أخرجه ، يكون مفروز (sic) من الله .

Ceci démontre clairement que la note du *Vatican syriaque 11* citée plus haut *n'est pas* de Jean V. Comme le manuscrit a été achevé en novembre 1261, il s'ensuit que la note est nécessairement de Jean IV, dont on sait qu'il était évêque en 1265.

(61) A la différence de Jean V, Germain utilise ici le terme منوع, pluriel de *man*ᶜ = interdit. Cf. GRAF, *Verzeichnis*, p. 109, où cependant ce pluriel n'est pas attesté. De plus, Graf donne ce terme comme propre aux Nestoriens et aux Latins; il faut donc y ajouter les Melkites.

(62) Voir plus haut p. 375, au § 3c.

(63) Voir plus haut p. 364-365, au § A 3.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous pouvons rassembler ici les données acquises sur nos trois archevêques.

1. Jean IV est attesté comme évêque en 1265, et l'était peut-être déjà en 1263. Il a probablement succédé à Siméon II, dont on sait qu'il était encore en vie le 16 décembre 1260. Il connaissait l'arabe, comme l'atteste la note autographe arabe du *Vatican syriaque 11*. Il mourut le 4 janvier 1281.

2. Arsène a probablement succédé à Jean IV. Nous savons du moins qu'il était déjà évêque du Sinaï le 7 avril 1285, et qu'il l'était encore le 13 juillet 1292. Nous n'avons pas de preuve de sa connaissance de l'arabe.

3. Jean V a peut-être succédé à Arsène. Il apparaît le 29 mai 1298 comme évêque, et de nouveau le 9 mai 1299. Il s'était constitué une petite bibliothèque personnelle, qu'il n'avait pas hésité à donner en *waqf* aux églises nécessiteuses dépendant de sa juridiction, une fois devenu évêque. Il lisait donc et écrivait l'arabe. En 1306 il était déjà mort, puisque nous trouvons un évêque du Sinaï nommé Siméon (III)[64].

Il reste encore des lacunes en cette deuxième moitié du 13e siècle. Du moins avons-nous pu en combler quelques-unes. La publication systématique des notes et colophons des manuscrits sinaïtiques (grecs, arabes, syriaques, etc.) apporterait incontestablement un complément d'information très valable.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Rome - Italie

Khalil Samir, S. J.

(64) Rabino, p. 84 (No 27).

IVAN GOLUB

Gli ultimi anni di J. Križanić (1678-1683)*

In un precedente articolo di questa rivista abbiamo pubblicato una serie di documenti desunti dall'Archivio Generale romano dei Domenicani (1). Facendone l'edizione promettevamo un saggio che, basandosi su tali documenti recentemente editi e su altri già noti, ricostruisse gli ultimi anni di vita di Juraj Križanić.

Eccoci ora a mantenere la promessa.

Pur rimandando sempre alle fonti originali manoscritte e alle loro edizioni, diamo il più delle volte una nostra versione italiana dei documenti in latino.

Ingresso tra i Domenicani

Di ritorno dalla Moscovia, Juraj Križanić si ferma a Vilna ed entra nell'Ordine dei Predicatori, assumendo il nome religioso di Fra Agostino: «Nel principio dell'anno 1678 io pervenni a Vilna e [...] mi feci religioso» (2).

* *Abbreviazioni.*

AGOP = Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, S. Sabina, Roma.
APF = Archivio della Congregazione di Propaganda Fide, Roma.
BELOKUROV = S. A. BELOKUROV, *Jurij Križanić v Rossii, Čtenija v imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskix pri moskovskom universitete*, Moskva 1903, 3, 1-305.
GOLUB, *Fonti* = I. GOLUB, *Fonti domenicane su Juraj Križanić*, OCP 51 (1985) 388-407.
SOCG = Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali

(1) GOLUB, *Fonti.* Facendovi riferimento daremo il numero e il paragrafo del documento, con relative pagine della rivista Es.: GOLUB, *Fonti*, Doc. 17, VII, OCP (1985) 407.

(2) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682) al Segretario di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, f. 173r. BELOKUROV, 265.

Non dice perché sia entrato nell'Ordine dei Domenicani. Voleva forse finire le sue opere sulla controversia cattolico-ortodossa e aveva perciò bisogno delle biblioteche di Vilna?

A Roma, quando traduceva scritti ortodossi greci e russi per la sua *Bibliotheca Schismaticorum Universa*, negli anni 1652-1656 aveva lamentato la scarsità di scritti del genere nelle biblioteche romane(3). In occasione del suo primo viaggio in Moscovia aveva chiesto alla Congregazione de propaganda fide il permesso e i mezzi per recarsi a Vilna, onde continuare il suo lavoro sulle controversie nelle biblioteche di quella città. Quello che non era riuscito a fare all'epoca del primo viaggio in Russia, vorrebbe farlo ora, al suo secondo ritorno dalla Russia, approfittando di quanto può trovare a Vilna. Se fosse subito rientrato a Roma sarebbe stato difficile ottenerne un altro viaggio per venire a studiare a Vilna.

Tornando dalla Russia povero e senza mezzi, Križanić doveva sistemarsi. Ha cercato allora un convento. È strano che non abbia chiesto di entrare dai Gesuiti, lui che era stato loro alunno negli anni della formazione. È vero che aveva delle riserve sul sistema scolastico dei Gesuiti e che era stato in buoni rapporti, in quegli anni di formazione, con Francesco Ingoli, segretario di Propaganda, dalla non eccessiva simpatia per i Gesuiti. Ma a Vilna i Gesuiti avevano una grande e ricca biblioteca. Non è escluso che Križanić abbia, in un primo tempo, chiesto ai Gesuiti di riceverlo nella Compagnia di Gesù, ma che, a causa dell'età avanzata sia stato respinto. Aveva ormai sessant'anni. Pare che i Gesuiti non siano propensi ad accettare anziani nelle loro file. Bisognerebbe comunque fare indagini nell'archivio dei Gesuiti a Vilna. Forse c'è traccia dell'eventuale tentativo infruttuoso fatto dal Križanić di entrare nella Compagnia di Gesù.

A Vilna Križanić voleva probabilmente finire i suoi scritti sulle controversie e redigere le sue osservazioni sulla Moscovia. A proposito di queste ultime aspirava probabilmente a fare un'opera simile alla *Moscovia* del Possevino, che aveva letto da giovane e che lo aveva spinto a recarsi anche lui a Mosca. Infatti il Possevino, dopo il ritorno dalla Moscovia, aveva pubblicato appunto a Vilna, nel

(3) I. Golub, *L'autographe de l'ouvrage de Križanić, «Bibliotheca Scismaticorum Universa» des Archives de la Congrégation du Saint Office à Rome*, OCP (1973) 131-161, qui 138.

1586, quel suo libro divenuto poi famoso. Sembra che Križanić volesse seguirne l'esempio. Probabilmente intendeva comporre e stampare a Vilna un'opera per quelli che chiamava «cattolici segreti della Moscovia» e che gli avevano espresso il desiderio di avere da lui libri che nutrissero la loro fede. Križanić era in buoni rapporti con il capo delle poste moscovite. Uscito dalla Moscovia voleva rimanere nelle vicinanze, per seguire quanto vi accadeva e per fare qualche cosa a vantaggio di quella gente. Solo in seguito sarebbe tornato a Roma. Non voleva infatti rientrarvi a mani vuote e senza onore, dopo esserne partito come di nascosto, lasciando incompiuta la *Bibliotheca Schismaticorum Universa*, per la quale aveva ottenuto appoggio e sovvenzione dal papa Alessandro VII. Benché fosse un nobile decaduto, Križanić conservava l'orgoglio dei nobili.

Križanić avrà probabilmente chiesto ai Domenicani di Vilna — spiegando loro le sue intenzioni di andare a sottomettere al papa il resoconto di quanto aveva fatto e visto in Moscovia — di accettarlo nell'Ordine. I Domenicani lo avrebbero accettato tra loro, promettendogli quel viaggio a Roma.

A Vilna c'erano due conventi domenicani, uno maggiore detto di Santo Spirito, con quasi cento frati, comprendendo professori e studenti dello Studium generale. L'altro minore, fuori città, detto dei Santi Apostoli Filippo, Giacomo il Maggiore e Giacomo il Minore(4). Di certo Križanić è entrato nel Convento di Santo Spirito, nel quale c'era anche il noviziato.

Rapporto con i Superiori

Era allora Provinciale di Lituania Raimondo Gałecki, uomo di belle maniere «omnibus amabilis»(5) colto, umano, con particolare sensibilità per gli infermi. (Morì nel 1679 prendendosi cura dei frati malati di peste)(6). Križanić, proveniente dall'esilio di Tobolsk, in Siberia, dovette rimanere colpito dalla gentilezza e dall'amabilità del

(4) *Provincia Lituaniae S. Angeli Custodis O.P.*, AGOP, XIII 90520, ff. 35r-36r, 50v. Golub, *Fonti*, Doc. 17, VII-VIII, OCP (1985) 407.

(5) Id. c.s., AGOP, XIII 90520, f. 27r. Golub, *Fonti*, Doc. 17, III, 3, OCP (1985) 405.

(6) Id. c.s., AGOP, XIII 90520, f. 27r. Golub, *Fonti*, Doc. 17, III, 1, OCP (1985) 404.

Provincialc, c dalla sua comprensione, sperava la buona riuscita della impresa. Ma Križanić dimenticava forsc chc quelli erano gli ultimi mesi della carica di provinciale per il Gałecki, e che gli poteva succedere un tutt'altro carattere.

Come avvenne di fatto. Nella primavera dello stesso 1678, gli successe il priore del convento S. Spirito, Michael Woyniłowicz. Quarantenne, molto attivo, abile nel mantenere i contatti con i magnati del paese([7]), fu chiamato il primo Padre della Provincia (che era stata fondata nel 1647 per la cmancipazione dalla Provincia di Polonia, e che era stata restaurata dopo la guerra con i Russi nel 1655([8])). Woyniłowicz era, come si vede dalle lettcre del generale dcll'Ordinc Antonio Monroy, un fratc che stava bene solo quando avcva funzioni direttive([9]), che si preoccupava di edificare chiese, di ampliare il noviziato o la farmacia([10]), ma non avcva abbastanza a cuore lo spirito sano e buono nella provincia. Era intrigante e arrivò perfino a colpire con il bastone un religioso([11]). Approfittava poi della distanza tra Vilna e Roma per trascurare gli ammonimcnti del Gcncrale dell'Ordine([12]), le cui lettere ad altri egli perfino intercettava. Infatti nel 1683 il P. Generale Monroy gli scrisse:

([7]) Id. c.s., AGOP, XIII 90520, ff. 31r-v. GOLUB, *Fonti*, Doc. 17, V, 2, OCP (1985) 405.

([8]) Id. c.s., AGOP, XIII 90520, f. 31r. GOLUB, *Fonti*, Doc. 17, V, 2, OCP (1985) 405. «Quasi ipsi glorianti se primum Provinciae patrem..» *A. Monroy (Roma, 9-1-1683) a A. Skopowski*, AGOP, IV 160, p. 322. GOLUB, *Fonti*, Doc. 6, 2, OCP (1985) 396.

([9]) *A. Monroy (Roma, 17-7-1683) a R. Politalski*, AGOP IV, 160, p. 356. GOLUB, *Fonti*, Doc. 12, 2-3, OCP (1985) 401.

([10]) «Magnatum ope caeterorumquc fidelium, ac rccuperatis haereditatibus aliquorum Fratrum, sumptuosam et amplissimam Vilnae intra novennium Basilicam extruxit et dedicari curavit; ncenon Novitiatum, plus quam triginta cameris refertum, ibidem erexit, subtus vero Pharmacopolium commoditati infirmantium Fratrum opportunissimum», *Provincia Lituaniae S. Angeli Custodis O.P.*, AGOP, XIII 90520 f. 31v. GOLUB, *Fonti*, Doc. 17, V, 5, OCP (1985) 405-406.

([11]) «Non sine speciali animi nostri dolorc ex parte gcneralis Societatis nobis flebilitcr repraesentatum cst Paternitatem Vestram, ct Patres Vilnenses, non solum vim intulisse bonis dictae Societatis, scd insuper baculo graviter vulnerasse unum coadiutorem ciusdem, prout in annexa copia scripti authentici in curia Episcopali Vilnensi protocollati colligere poterit» *A. Monroy (Roma, 24-9-1678) a M. Woyniłowicz*, AGOP, IV, 160 p. 29. GOLUB, *Fonti*, Doc. I, 2, OCP (1985) 393.

([12]) «Est ipse eo obstinatior in locorum distantia et Magnatum tutela fre-

«Sappiamo che la stessa (lettera) è arrivata, ma non in mano di colui cui era indirizzata. Come mai è capitata nelle unghie di Vostra Paternità? Del resto, già in passato, la Vostra Persona è stata accusata presso di noi e presso i nostri predecessori di così infame crimine e non senza fondamento (...). Quale mai genere di persone fu immune dagli attacchi della vostra tracotanza? Né i secolari, né le autorità, né i Religiosi sia Nostri che di altro Ordine, né i Frati della sua o di altra Provincia sono stati risparmiati. E poi vorrebbe convincerci di avere un animo pacifico! A chi vuol darla ad intendere? (...) Incominci, una buona volta, ad avere compassione di se stesso. Consideri il rischio cui espone la sua coscienza e la sua salvezza. Si ricordi delle censure che ammucchia ogni volta chiunque violi o intercetti le lettere dei Superiori»([13]).

Il 25 gennaio 1681 il P. Generale Monroy scrisse al P. provinciale Woyniłowicz, quando Križanić era già suddito di Woyniłowicz:

«Ci affliggono sempre nuove e non piccole lamentele contro la Paternità Vostra, circa la disciplina regolare, la pericolosa familiarità con i secolari, la negligenza e la disistima delle visite ai Conventi della Provincia. Ne soffriamo tanto più per essere costretti così di frequente, in questo triennio del suo provincialato, a richiamarLa e ad esortare la Vostra Paternità, senza però ottenere quasi frutto alcuno. Che giova occuparsi a decorare lussuosamente la chiesa materiale, se poi i templi vivi di Dio sono negletti e se l'osservanza regolare dell'Ordine peggiora di giorno in giorno? Che giova legare a sé gli animi dei secolari e dei potenti, se poi tutto ciò, come ci viene segnalato, apre la via a maggiore ambizione? Le chiedo che una buona volta consacri mente e attività a quelle cose sostanziali che provvedono prima di tutto al decoro dell'Ordine e alla pace della Provincia. Procuri inoltre di avere un buon successore nella carica di provinciale, escludendo ogni zelo di parte»([14]).

Il P. Generale Monroy scrisse pure al domenicano Ambrogio Skopowski, confessore del re Giovanni III Sobieski, raccomandando che il re non proteggesse Woyniłowicz, perturbatore della Provincia Lituana:

---

tus, maiora in Legum Nostrarum exterminium audet..» *A. Monroy (Roma, 9-1-1683) a A. Skopowski*, AGOP, IV, 160, p. 322. GOLUB, *Fonti*, Doc. 6, 2, OCP (1985) 396.

([13]) *A. Monroy (Roma, 19-6-1683) a M. Woyniłowicz*, AGOP, IV, 160, p. 351. GOLUB, *Fonti*, Doc. 8, 1-4, OCP (1985) 397-398.

([14]) *A. Monroy (Roma, 28-9-1680) a M. Woyniłowicz*, AGOP, IV, 160, p. 172. GOLUB, *Fonti*, Doc. 3, 1-2, OCP (1985) 394.

«Vostra Paternità sa che nella nostra Provincia di Lituania non si può sperare alcun frutto o alcun bene per l'osservanza, la quale volevamo si introducesse sensibilmente e dolcemente, finché non si reprimano gli usi temerari con i quali il Padre Maestro Fra Michele Woynilowicz impedisce che la sua Provincia volga alla morigeratezza. Egli infatti, servendosi di mille espedienti, qui alcuni opprime, là allontana un buon religioso perché un altro canonicamente inabile occupi il priorato, altrove ancora mette in opposizione l'illustrissimo signor vescovo con i nostri, rivelando i segreti dell'Ordine e perfino intercettando le nostre lettere. Finora, dopo aver minacciato, abbiamo usato di dolcezza e di perdono. Ma lui, con sempre maggior ostinazione, e sfruttando la lontananza e la protezione dei potenti, osa trasgredire ancor più gravemente le nostre leggi. Si gloria di essere il primo padre della Provincia, due volte provinciale, più volte priore e definitore (ma con quali artifici) quasi gli sia lecito tutto ciò che vuole. È gran tempo che Vostra Paternità segua l'esempio di Ester e di Giuseppe: suggerisca a Sua Maestà, con ogni prudenza e circospezione, che simili perturbatori della pace non meritano protezione ma piuttosto devono essere indotti a render conto a Dio del loro operato. Faccia dunque così e, nel modo che le parrà migliore, per lettere regie o altrimenti, procuri di far sapere al Padre Maestro Woyniłowicz che egli reca dispiacere a Sua Maestà e alle autorità del regno, perché turba nel nostro Convento di Vilna e altrove ogni pace religiosa e quiete. Vedremo se ciò potrà trattenersi a Roma entro i confini della retta ragione e dei nostri statuti, senza strepito di processi e di autorizzazioni a procedere. E di queste cose conservi per sé solo il segreto» Roma, 9 gennaio 1683([15]).

Questa lettera riservata, del 9 gennaio 1683, non è giunta nelle mani del destinatario Skopowski, bensì nelle mani, o, come dice Monroy, nelle unghie di Woyniłowicz([16]).

Ora, Michael Woyniłowicz fu provinciale di Križanić durante tre anni della sua vita domenicana a Vilna. Križanić è caduto nelle mani (per non dire, come scrive il Generale dei Domenicani, Monroy, «nelle unghie») di Padre Michael Woyniłowicz. L'amabile provinciale Gałecki ha ricevuto Križanić nell'Ordine domenicano all'inizio dell'anno 1678, ma già nella primavera del 1678 gli succede

([15]) *A. Monroy (Roma, 9-1-1683) a A. Skopowski*, AGOP, IV, 160, pp. 321-322. GOLUB, *Fonti*, Doc. 6, 1-4, OCP (1985) 395-396.

([16]) «Agnovimus fragmentum esse cuiusdam nostrae epistulae ad alium scriptae Varsaviam 9ª die januarii [...] Quomodo ergo illa incidit in ungues Paternitatis Vestrae? [...] Quis igitur fragmentum illum excripsit, quis divulgavit, nisi frequens litterarum nostrarum auceps et effractor?», *A. Monroy (Roma, 19-6-1683) a Woyniłowicz (Vilna)*, AGOP, IV, 160, p. 351. GOLUB, *Fonti*, Doc. 8, 1, OCP (1985) 397.

Woyniłowicz. Al momento dell'ingresso nell'Ordine i superiori — il Provinciale Gałecki e forse anche quello chc era a quel tempo il Priore di Vilna, Woyniłowicz — hanno promcsso a Križanić chc lo avrebbero lasciato andare, in seguito, a Roma, con le sue relazioni moscovite. Questa promessa non è stata poi mantenuta.

«Ncl principio dell'anno 1678 io pervenni a Vilna e [. . .] mi fcci religioso. E li padri miei superiori (alla mia dichiarazionc) mi promisero liberalmente, di lasciarmi andar a Roma: per rendcre raguaglio, di quanto ho operato et osservato in Moscovia. Ma dapoi ch'io feci la professione, in nissun modo mi volsero lasciar andare. Anzi mi riprendevano: e volevano che io gettassi via li libri che havevo composto in lingua mosquana c latina, per comando dclla felicissima memoria di papa Alessandro VII»([17]).

Come spicgare questa recisa opposizione dei superiori a Križanić? Gałecki nel 1679 doveva essere già morto oppurc, se viveva ancora, non era comunque più in carica, esscndogli succeduto ncl provincialato l'anno precedente Michael Woyniłowicz. Se Gałecki aveva promesso a Križanić che sarebbe andato a Roma, adesso il successore non nc volcva sapere. Perchć? Il superiorc responsabile del rifiuto del viaggio di Križanić a Roma era l'allora provinciale Woyniłowicz. Probabilmentc non voleva che andando a Roma Križanić portasse al Generale dell'Ordine, preoccupato per la Provincia lituana, informazioni mcno che favorevoli su di lui, Provinciale([18]). Un'altra causa del rifiuto avrebbe potuto csserc l'avversione pcr le cose moscovite che stavano tanto a cuore a Križanić. Infatti, oltre una decina di Frati domcnicani erano rimasti vittimc delle ostilità recenti tra Russia e Polonia e Woynilowicz aveva l'incombenza di restaurarc la giovanc Provincia lituana devastata([19]). Forsc Križanić era stato accolto nell'Ordine, nonostante l'età avanzata, pro-

([17]) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682) al Segretario di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, f. 173r. BELOKUROV, 265.

([18]) «Valdc in Christi visceribus obtestamur [. . .] quam primum illorum ausus temerarios satagat compescerc [. . .] nisi velit coram vidcre tantorum excessuum ab alto remedium in suae famae praejudicium», *A. Monroy (Roma, 28-9-1680) a M. Woyniłowicz*, AGOP, IV, 160, p. 152, GOLUB, *Fonti*, Doc. 2, 2, OCP (1985) 394.

([19]) «Michael Woyniłowicz [. . .] ruinatam per hostilitatem Moschoviticam fere totam Provinciam hanc, restaurare coepit.» *Provincia Lituaniae Angeli Custodis O.P.*, AGOP, XIII, 90520, f. 22v. GOLUB, *Fonti*, Doc. 17, II, 1, OCP (1985) 403-404.

prio per riempire il vuoto lasciato da una delle vittime. Forse la stessa preoccupazione di non sguarnire i quadri di una provincia in crisi, dissuadeva il Woyniłowicz dal lasciar partire Križanić. In simile contesto è comprensibile che Križanić cercasse altrove comprensione e aiuto. Mandò alcuni suoi scritti sulle cose moscovite al nunzio di Polonia:

«E per tal causa io occultamente mandai li libretti al monsignor nuntio apostolico. Il quale li diede a rivedere alli padri theologhi della Compagnia di Giesù: e furono approvati»(20).

Così, attraverso i suoi scritti, Križanić domenicano si è confrontato con i Gesuiti, di cui era stato alunno negli anni di formazione.

Nella primavera 1681, a Vilna si è tenuto il capitolo. Con questo capitolo scade il triennio di provincialato di Michael Woyniłowicz, che Križanić chiama appunto d'ora in poi «P. Exprovinciale». Non avendo potuto combinare nulla con Michael Woyniłowicz, quando era provinciale, Križanić mette le sue speranze nel Capitolo che fortunatamente si teneva a Vilna:

«Di poi nell'anno 1681 fù in Vilna fatto capitolo. Et io entrai con una supplica alli Padri Definitori, ma fui più volte rigettato. Finalmente uno delli Definitori prelesse la mia supplica, e gli altri tutti risposero, Mentre questo Padre è missionario apostolico nissuno lo può trattenere: bisogna lasciarlo andare»(21).

Il caso Križanić sembrava esser felicemente risolto. Ma l'exprovinciale Woyniłowicz, la cui carica è scaduta proprio in questo capitolo, chiede la parola.

«Allhora interpellò il P. Exprovinciale [il] (quale per tre anni mi haveva ritenuto): È ben giusta cosa, che se ne vada: ma bisogna che egli prima provi in scritture, d'esser *Missionario* et *Alunno* e *Deputato* per la refutatione delli libri scismatici, e *Sacerdote* e *Battezzato*»(22).

E l'intervento fù accolto.

Di fronte a questa inaspettata richiesta, Križanić che non ha più alcun documento (i documenti gli sono stati tolti in Siberia) ricorre

(20) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682) al Segretario di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, f. 173r. BELOKUROV, 265.
(21) Id. c.s., BELOKUROV, 265-266.
(22) Id. c.s., BELOKUROV, 266.

ad Alessandro Kotowicz[23] vescovo di Smolensk, decano della cattedrale di Vilna[24]. Kotowicz si è recato a Mosca nel 1647, con la stessa legazione colla quale è andato in Russia Križanić. E Kotowicz rilascia, in data 29 luglio 1681, questa attestazione:

> «Lei, Fra Agostino Crisani, mi ha narrato come mancasse di documenti per dimostrare il suo stato e la sua identità. E come sorgessero dubbi sul suo essere Missionario Apostolico, incaricato dalla Sede Apostolica di confutare i libri scismatici, alunno di Collegio Pontificio, sacerdote e perfino del suo essere battezzato. Mi disse pure come in Siberia un nobile moscovita si fosse impadronito di tutti quei suoi documenti. E mi chiese che io producessi, in quanto possibile, nuove testimonian-

(23) «Alexander Kotowicz (Kotovičius), natus ca. a. 1622 in provincia Grodnensi (Grodno, Gardinas), iuvenis in canonicum Smolenscensem ascitus, studiorum causa, uti videtur, anno 1652 in Italiam proficiscens, visitationem ss. liminum pro suo episcopo peragendum suscepit. Anno 1657 inter canonicos Vilnenses adnumeratus, quattuor annis post ad dignitatem praelati Scholastici est evectus. Die 27 februarii in episcopum Smolenscensem electus et paulo post consecratus Vilnae residere perexit. Post mortem Nicolai Stephani Pac (Pacas), ep. Vilnensis, fuit translatus ad hanc sedem (9 apr. 1685), anno tamen sequenti obiit» RABIKAUSKAS, *Relationes status diocesium in Magno Ducatu Lituaniae*, vol. II, Roma 1978, p. 331.

(24) «Vladislaus IV die 28 aprilis 1635 diploma paternum, quo diocesis Smolenscensis fundabatur, renovavit et Petrum Parczewski in eiusdem primum episcopum designavit. Hic statim, eadem aestate, Romam perrexit et ipsam erectionem canonicam dioecesis Smolenscensis, non sine innumeris difficultatibus, feliciter obtinuit. Bulla Urbani VIII de erectione huius diecesis datam fert diei 1 septembris 1636; eo ipso die etiam bulla provisionis de Ecclesia Smolenscensi eidem Petro Parczewski fuit concessa. (—) Dioecesis Smolenscensis nonnisi 18 annis plene subsistere potuit. Insurrectio Cosacorum tempore interregni post mortem regis Vladislai IV (1648) exorta paulo post in verum bellum contra Rempublicam Polono-Lituanam excrevit. Anno 1654 cecidit Smolenscum ab exercitibus Cosacorum et Moscovitarum occupatum et abhinc definitive Magno Lituaniae Ducatui perditum. Catholici ritus latini, praesertim nobiles et qui ibi recenter bona obtinuerant, fugere debuerunt. Episcopus sic privatus sua dioecesi suisque ecclesiis exstitit. Reges Poloniae et Magni duces Lituaniae personas ad dignitates civiles et ecclesiasticas in teritoriis perditis evehere perrexerunt, etsi tales nominationes nullum officium reale, sed mere honorificum significassent. Hoc idem observatum est pro episcopatu Smolenscensi. Ita Alexander Kotowicz, a rege nominatus episcopus Smolenscensis, die 20 iunii 1672 petivit sibi bullam provisionis ad ecclesiam Smolenscensem in partibus schismaticorum. His accessit etiam utilitas inde resultans pro Capitulo Vilnensi. Nam episcopi Smolenscenses fere semper de membris huius Capituli assumebantur cum facultate retinendi dignitatem capitularem antea possessam». Ibid., pp. 290-291.

ze probative per Lei. Perciò tralasciando ciò di cui non ho diretta cognizione, le rendo questa mia attestazione, di certa scienza, dichiarando che Lei, l'anno precedente quello della morte del re Vladislao, fu condotto da Roma a Smolensk dal mio predecessore Pietro Parczewski, vescovo di Smolensk. Che poi Lei se ne andò a Mosca insieme con Gerolamo Ciehanovicz, di venerata memoria, giudice di Smolensk e ambasciatore del granducato di Lituania e che vi giunse in compagnia di lui e di un altro ambasciatore, pure di venerata memoria, a nome Casimiro Patz. Io stesso partecipavo personalmente a quella ambasceria. *Lei poi era noto a tutti e veniva chiamato Missionario Apostolico. Inoltre celebrava la Messa*, senza che alcuno glielo impedisse, in presenza mia e di altri. Questa è la testimonianza che posso, devo dare e che volentieri dò» ([25]).

Quando si recò la prima volta in Russia Križanić aveva a che fare con il vescovo (latino) di Smolensk, Parczewski; più tardi, al ritorno dalla Russia ha da fare con il Suo successore Kotowicz. Per quanto riguarda l'interesse di Križanić per le cose moscovite e per gli scritti di controversia la situazione di Križanić al ritorno dalla Moscovia somiglia molto a quella della prima andata in Moscovia. Il comportamento dei superiori è quasi lo stesso: nella prima andata il vescovo Parczewski non voleva sentire nulla delle cose moscovite, né del lavoro di Križanić sulle controversie. Al suo ritorno dalla Moscovia il suo superiore provinciale Woyniłowicz (e il suo successore Politalski) erano molto ostili agli interessi moscoviti e controversisti di Križanić.

Il nunzio a Varsavia

Poco dopo che Kotowicz ebbe rilasciata la testimonianza in favore di Križanić, questi ricevette, il 2 Agosto 1681, una lettera del nunzio in Polonia. Križanić, come si è detto, gli aveva mandato i libri sulle cose moscovite, quando i superiori del convento volevano che lui li gettasse via. Il nunzio gli rispondeva da Warsavia in data 22 Luglio 1681:

«*I libri della Paternità Vostra, qui esaminati, sono stati* giudicati sufficientemente buoni. Inoltre accludo un mio scritto al Padre Provinciale per le lettere di obbedienza, *cosicché Lei possa venire qui al più presto.*

([25]) *J.Križanić (Choroszcz, 10-3-1682) al Segretario di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, f. 173r-v, Belokurov, 266-267.

Si tratterà delle cose di Moscovia e di altre cose concernenti la salvezza delle anime, specie degli scismatici»([26]).

Dentro questa lettera era inclusa una lettera per il P. Provinciale:

«Avendo P. Fra Agostino Crisanius, alunno della Sacra Congregazione de propaganda Fide e attualmente nel vostro Ordine, a Vilna, composto due operette (contro gli errori dei Greci e contro le favole di quelli di Moscovia) *ed essendo state esse per mio ordine esaminate e trovate sufficientemente idonee a far frutto tra gli scismatici; siccome mi interessa essere da lui oralmente informato sul modo di introdurre missionari in Moscovia (cosa che sta sommamente a cuore all'Illustrissimo Signore Nostro*) piaccia perciò alla Paternità Vostra di dargli lettere di obbiedienza perché venga qui al più presto.
In attesa di che, auguro ogni bene alla Paternità Vostra. Di Varsavia, 22 luglio 1681»([27]).

Il cinquantenne Opizio Pallavicini, Genovese, arcivescovo di Efeso, già responsabile successivamente della nunziatura di Firenze (1668-1672) e di quella di Colonia (1672-1680) era stato inviato nove mesi prima nunzio in Polonia([28]). Capiva bene come premesse al papa Innocenzo XI d'avere un più stretto legame con la Russia, per la formazione di una lega antiturca e finalmente per l'unione degli Ortodossi Russi con Roma cattolica. Le idee di Križanić, espresse nei suoi scritti, che ha subito fatto esaminare dai Padri Gesuiti, sono per il nuovo nunzio quanto esattamente ci vuole per promuovere i contatti con Moscovia, ed eventualmente mandarvi missionari. Voleva appunto sentire da Križanić sul modo di mandare missionari in Moscovia. Vedendo che Križanić non veniva Pallavicini scrisse il 7 Agosto un altra lettera urgente al Provinciale:

«Il P. Agostino Crisanius deve venire qui al più presto. *Credo che sarà inviato in Moscovia.* Perciò (la Paternità Vostra) mossa da questo secondo incitamento si affretti a inviarmelo»([29]).

([26]) Id. c.s., APF, SOCG, vol. 484, f. 173v. BELOKUROV, 267-268.

([27]) Id. c.s., APF, SOCG, vol. 484, f. 173v., BELOKUROV, 268.

([28]) H. BIAUDET, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*, Helsinki 1910; L. KARTTUNEN, *Les nonciatures apostoliques permanentes de 1650 à 1800*, Genève 1912.

([29]) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682) al Segretario di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, f. 173v., BELOKUROV, 269.

Che la prima lettera del nunzio sia pervenuta al Provinciale non c'è dubbio; la prova è che si è conservata. Se la seconda sia pervenuta al Provinciale non è certo. Forse l'ha intercettata l'ex-provinciale Woyniłowicz che — come dice il Generale dell'Ordine — aveva l'abitudine di commettere questo «infame crimine»(30), ma è anche possibile che Woyniłowicz influisse sul provinciale suo successore, anzi è molto probabile. Il P. Generale Monroy, in una lettera indirizzata a Marino Miedenicki, rettore dello studio generale di Vilna, esprime sorpresa e amarezza per il fatto che il provinciale in carica permetta che nella provincia domini l'exprovinciale Woynilowicz:

> «Ci sorprende che l'attuale Vostro Provinciale, lasci che il Padre Maestro Woyniłowicz domini così impunemente nella Provincia, pur sapendo quanto ciò sia contrario alle nostre idee»(31).

D'altra parte è possibile che il provinciale stesso si opponga all'idea che Križanić se ne vada. Il Provinciale di allora era Raffaele Politalski, nobile polacco, che aveva studiato a Roma al Collegio romano. Durante il provincialato di Woyniłowicz, Politalski era priore del convento S. Spirito a Vilna(32). Sembra che fosse creatura di Woyniłowicz. Prima della elezione del nuovo provinciale nella primavera del 1681, il P. Generale Monroy aveva raccomandato al provinciale in procinto di scadere, Woyniłowicz:

> «Procuri di avere un buon successore nella carica di provinciale, escludendo ogni zelo di parte»(33).

(30) «Quomodo ergo illa incidit in ungues Paternitatis Vestrae? an quia intercepit? jam pridem apud nos et Praedecessores nostros de hoc infami crimine accusata fuit persona Vestra nec desunt indicia», *A. Monroy (Roma, 19-6-1683) a M. Woyniłowicz (Vilna)*, AGOP, IV, 160, p. 351. GOLUB, *Fonti*, Doc. 8, 1, OCP (1985) 397.

(31) *A. Monroy (Roma, 10-7-1683) a M. Miednicki (Vilna)*, AGOP, IV, 160, p. 354. GOLUB, *Fonti*, doc. 9, 3, OCP (1985) 398.

(32) «Anno 1681. A. R. P. Fr. Raphael Politalski ex Priore Vilnensi S. Spiritus [. . .] electus Vilnae in Provincialem», *Provincia Lituaniae S. Angeli Custodis O.P.*, AGOP, XIII, 90520, f. 22v. GOLUB, *Fonti*, Doc. 12, II, 5, OCP (1985) 404. «P. Fr. R. Politalski [. . .] ad prioratum [. . .] Vilnensem. . . assumptus mox in Provincialem electus est», *Provincia Lituaniae Angeli Custodis O.P.*, AGOP, XIII, 90520 f. 32v. GOLUB, *Fonti*, Doc. 17, VI, 1-2, OCP (1985) 406.

(33) *A. Monroy (Roma, 25-1-1681) a. M. Woyniłowicz*, AGOP, IV, 160, p. 172. GOLUB, *Fonti*, Doc. 3, 2, OCP (1985) 394.

È vero che Politalski accuserà Woyniłowicz di usurpare il priorato di Poporce, ma nello stesso tempo egli chiederà al P. Generale Monroy, di nominare effettivamente priore di Poporcc Woyniłowicz, perché altrimenti se si dichiarasse che non era priore, ne riceverebbe un colpo terribilc. E il generale Monroy risponde a Politalski:

> «È dunque così grande la sua umana ambizione da disperarsi quando non sia capo? È ben vero che le leggi richiedono ovunque di guardarsi dall'ambizioso. Tuttavia, solo per amore della quiete pubblica, ci facciamo condiscendenti e, in quanto possiamo, permettiamo alla Paternità Vostra di allentare in qualche modo quella sospensione di cui ci scrive aver colpito l'eletto Woyniłowicz, riguardo alla presa di possesso del priorato. Sarebbe meglio se rinunciasse alla pretesa, per più di un verso sospetta e controversa, ma chi può aspettare umiltà da un uomo non meno avido di potere che abituato ad esercitarlo? Si concede di solito qualcosa alla durezza di cuore»(34).

Comunque, sia per autonoma decisione, sia per influsso dell'ex-provinciale Woyniłowicz, il provinciale Politalski non vuole lasciar partire Križanić, nonostante l'esplicito desiderio del nunzio in Polonia, che lo richicde per inviarlo in Moscovia. Può darsi che funzioni negativamente l'animosità verso i Moscoviti. Sc il nunzio non avesse fatto menzione della Moscovia, forse i Superiori domenicani di Križanić lo avrebbero lasciato in pace. Il nuovo nunzio ignorava probabilmente la recente storia localc (dcvastazione della provincia nella guerra del 1655) che causava forte reazionc contro i Moscoviti e contro chi si intcressava di loro.

Validità della professione religiosa

Vedendo chc non riesce neppure l'interposizione dcl nunzio, Križanić tcnta una soluzione giuridica: La costituzione 97 di Alessandro VII proibisce agli alunni di collegi pontifici l'ingresso in ordini religiosi senza speciale liccnza, e se qualcuno vi cntrasse scnza quella, la professione religiosa è nulla. Era proprio il caso di Križanić. Allora la sua professione religiosa di domenicano sarebbe invalida. In altre parole, dcvono lasciarlo libero, perché non è domcnicano, ma sottoposto direttamentc alla Santa Sede:

(34) *A. Monroy (Roma, 17-7-1683) a R. Politalski*, AGOP, IV, 160, p. 356. Golub, *Fonti*, Doc. 12, 2-3, OCP (1985) 401.

«Io dunque più volte supplicavo il P. Provinciale che mi lasciasse andare, per ricevere li comandi della Sede Apostolica. Ma egli in riguardo della Bolla di Alessandro VII (la quale statuì che le professioni religiose, fatte dagli alunni pontifici, *siano ipso iure nullae*) rispondeva: Che non mi poteva lasciar nell'habito religioso, ma bensì nel clericale. Et ciò fu ripetuto più volte. Ma furono parole vacue; e non si veniva mai al fatto. Finalmente, corrente già la settima settimana, al mio supplicare per la risoluzione, rispose il provinciale: *tace de his et quiesce, vel te mittam ad carcerem*»(35).

Questo conflitto di coscienza — fra due autorità ecclesiastiche, di cui una (quella dell'Ordine) voleva trattenerlo e l'altra (quella del nunzio) voleva che partisse — Križanić fidandosi del nunzio sulla base delle sue lettere, lo risolse così:

«Allhora senza licenza io uscii dal convento: e con la liberalità d'alcuni miei fautori della natione Italiana, mi feci fare un'abito da sacerdote, et in quello venni alla chiesa catedrale, e mi presentai alli signori canonici, che andavano in processione. E porsi una protestazione scritta al mons-r Benedetto Zocheski, vescovo di Metona e custode di quel capitolo: ove protestavo, che io non sono apostata, ma che habbia fatto mutatione necessariamente per la dichiarazione delli miei superiori, li quali non mi dimettevano in habito dell'ordine. Et adesso aspetto da essi risolutione, pronto d'andarmene al viaggio in quell'habito nel quale essi mi comandassero»(36).

A questo punto entra nuovamente in scena il P. Woyniłowicz:

«Il Padre dunque exprovinciale havendo ciò inteso rispose, che io venissi a lui sicuramente, che mi voleva lasciar andare pacificamente. Così feci io: et egli dimandò da me l'habito dell'ordine, e lo ricevè: et in un carro mi mandò fora li miei libri, et altro che era mio. Et con l'abbraccio fraterno di due frati, al nome del provinciale, fui licenziato da quelli»(37).

Così Križanić è avviato dal nunzio, da cui era stato chiamato con insistenza, certo di esserne bene accolto:

«Così me ne andai e pervenni al monsig. nuntio alli 25 d'ottobre: ma mi prevennero alcune lettere dando ad intendere al monsignore che fussi partito da apostata, senza licenza e scienza delli superiori. E pertanto sua signoria subito mi disse: *tace, non te possum audire, quia es*

(35) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682) al Segretario di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, ff. 173v-174r. Belokurov, 269.

(36) Id. c.s., APF, SOCG, vol. 484, f. 174r. Belokurov, 269-270.

(37) Id. c.s., APF, SOCG, vol. 484, f. 174r. Belokurov, 270.

> *excommunicatus*. E con un servitore mi mandò al convento et io senza replicar pur una sillaba riassunsi l'habito dell'ordine»(38).

Križanić se ne va dal nunzio con la sicurezza che il suo caso finalmente si risolva. Per lui l'incontro con il nunzio sarà una tappa verso Roma. Incontra invece un'amara delusione. Era venuto — secondo la lettera del nunzio — a parlare della Moscovia e del modo di mandarvi missionari. Ma il nunzio gli chiude la bocca, senza permettergli di pronunciare nemmeno una parola. Perché? Di chi erano le lettere pervenute al nunzio in precedenza? Erano dei superiori domenicani di Križanić. Non si può dubitarne. E perché allora il nunzio non ha accolto Križanić? Perché non gli ha almeno dato la possibilità di giustificarsi dell'accusa di apostasia? Se sapessimo il contenuto delle lettere potremmo forse rispondere. Se le lettere provenivano dai superiori di Križanić (il che è verosimile), è probabile che il nuovo nunzio volesse stabilire buoni rapporti con la provincia lituana, sempre per la stessa ragione di stato — che è meglio perisca un solo uomo piuttosto che un «popolo».

Il nunzio pare avesse tre mesi dopo un rimorso di coscienza, o forse si sono adoperati presso di lui in favore di Križanić quei suoi *fautori della natione italiana* che gli hanno procurato l'abito clericale. Comunque, il nunzio scrive il 24 gennaio 1682 al Provinciale Politalski:

> «È venuto qui alcuni mesi fa il P. Fra Agostino Crisanius.
> E subito fu ammonito dell'errore in cui versava
> **1** *dimettendo l'abito*
> **2** senza che vi fosse stata *alcuna* precedente sentenza *sul diritto che pretendeva avere.*
> Egli riprese l'abito e visse da allora nel convento dell'Ordine.
> **3** Io non lo trovai fornito delle forze necessarie per essere inviato in Moscovia, dove già era andato un minorita, non potendosi aspettare(39). Quindi ritornò nella sua Provincia; rimane nel primitivo con-

(38) Id. e.s., APF, SOCG, vol. 484, f. 174r. BELOKUROV, 270.

(39) L'edizione di BELOKUROV è qui lacunosa. La frase latina del ms. conservato nell'Archivio di Propaganda, «Non reperi talibus viribus praeditum, ut mitti possit in Moscoviam, quo jam alter minorita iverat: ex quo res moram non patiebatur», si arresta in quell'edizione alla parola *alter*, cui Belokurov fa seguire inspiegabilmente, l'abbreviazione, *etc.*, invece della frase, «minorita iverat: ex quo res moram non patiebatur» scritta verticalmente sul margine destro del f. 174v.

vento della sua Provincia, finché la Paternità Vostra non gliene assegni un altro.
Devo dire due cose su di lui. La prima è che avendo egli **4** *composto libri degni di lode contro gli scismatici*, merita di essere trattato con riguardo (compatibilmente con la disciplina religiosa) nonché con ogni carità e discrezione.
La seconda è che **5** *pretendendo lui la nullità della sua professione religiosa*
6 *non potersi impedire che ne tragga le relative conseguenze, secondo la formula del Concilio.* Loderei tuttavia,
7 (*come via più breve e più adatta* per concludere nel miglior modo la questione) di
8 *proporre il caso al Padre Procuratore Generale.* Il quale ne potrebbe trattare con l'illustrissimo Segretario della Sacra Congregazione de propaganda fide. Da questi dovrebbe sapere se **9** la bolla (di Alessandro VII, Cum circa etc. del 20 luglio 1660, *si applichi anche retroattivamente a coloro che prima di quel papa furono educati,* **10** *senza giuramento* nei collegi della Congregazione de propaganda fide, allo scopo di esserne missionari. Quindi **11** *si giudicherà* **12**. *Altrimenti* il giudizio sará dato dalla Sacra Congregazione. Nel primo caso bisognerà indagare **13** se dai registri degli alunni *si verifichi la qualità di alunno del P. Crisanius* **14**. *Perciò deve egli stesso determinare il tempo e il luogo della sua formazione.* Così in breve il suo animo tornerà tranquillo; e cesserà il turbamento che ora regna nella provincia a causa di ciò. Lo raccomandiamo nuovamente alla carità della Paternità Vostra, mentre le auguriamo ogni bene. Varsavia, 24 gennaio 1682»([40]).

Il nunzio Pallavicini che ha così severamente respinto il Križanić senza permettergli di pronunciare nemmeno una parola, a sua giustificazione, ha certo ripensato a freddo il caso e si è impegnato a raccomandare il povero vecchio, già stato esule, alla carità dei superiori domenicani. Se sapeva tutto ciò perché non ha colto l'occasione per sentire da lui del suo esilio e delle cose moscovitiche?

Loro, i superiori, dal canto loro, spediscono Križanić dal convento S. Spirito di Vilna al convento dei Santi Giovanni Battista e Stefano Martire, a Choroszcz; così Križanić fu esiliato dal centro alla periferia, dalla Capitale alla provincia, dalla casa di studio, fornita di buona biblioteca, a un convento marginale. Lui che si è paragonato con il precursore (Giovanni Battista) adesso si trova nel convento

([40]) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682) al Segretario di Propaganda,* APF, SOCG, vol. 484, ff. 174r-v. BELOKUROV, 271-272.

del nome del Precursore, lui che ha sofferto tanto, si trova nel convento intitolato a S. Stefano Protomartire.

Lettere a Roma e da Roma

Da qui, da Choroszcz, Križanić scrive il 10 Marzo 1682, le due lettere alla Congregazione de propaganda fide pubblicate da Belokurov: l'una al Segretario e l'altra ai cardinali della Congregazione. In quella indirizzata al segretario racconta le sue vicende nell'Ordine domenicano a Vilna, trascrivendo diverse lettere, tra le quali quella scritta dal nunzio di Polonia, in data Varsavia 24 Gennaio 1682, al provinciale Politalski, sul suo caso. Dalla lettera di Križanić si vede che, dopo aver ricevuta la lettera del nunzio (del 24.1.1682) si è aperto un processo canonico per risolvere il dubbio sulla validità della professione religiosa di Križanić. Nella lettera al segretario di Propaganda Križanić ne scrive:

> «Mi domandò il monsig. auditore, in che offende V-a Riv-a o per qual causa le dispiace l'ordine di S. Domenico? Il quale è paradisus voluptatis. Io risposi: a questa questione non debbo rispondere io. Ma bisogna che si cavi la risposta dalla bolla pontificia: la quale dispone universalissimamente di tutti gli ordini regolari (nullo excepto) che ovunque sia da un alunno fatta professione, quella sia ipso iure nulla. Non dunque offende me il dominicano, ne alcun altro ordine: ma mi offende l'adversità, che patisco già 4 anni, e non posso attendere alla mia vocazione e professione, et al mio primo obligo dell'alunnato, e della missione apostolica, et al perfettionare un'opera già della sede apostolica per mezzo del monsig-r nunzio approvata. E vedo bene, che standomene nell'ordine (presertim in questa provincia ove sono fatto odioso) non potrò mai far alcun frutto. Sempre trovaranno il modo di impedirmi e di tirarmi alla lunga; particolarmente vedendo, ch'io sono vicino alla morte»([41]).

Križanić aveva presentimento della morte. Queste parole che vi alludono sono del 10 Marzo 1682. Egli morì 18 mesi dopo, il 12 settembre 1683. Eppure avrebbe voluto dire tante cose prima di morire. Nonostante gli anni, Križanić si sente capace d'intraprendere il lungo viaggio per recarsi a Roma.

> «La verità è che io mi trovo provetto in età di 64 anni. Ma per gratia di Dio sono sano e leggiero di corpo; si che se havessi licenza, mi

([41]) Id. c.s., APF, SOCG, vol. 484, f. 175r. Belokurov, 273-274.

basti l'animo di venire a piedi per riverire gli Em-i signori, già che oltre la rilatione delle cose di Moscovia (che è copiosa in quantità di un libro giusto) mi rimordi ancora il voto che feci, visitandi limina Apostolorum. Io non desidero di tornar più in Moscovia: perché non faria gia altro frutto più di quello che si è fatto. Ma desidero di dar la coronide ò un fine felice con Dio, a queste fatichette, nelle quali m'esercitai più di 40 anni, et affatto spesi in esse tutta la vana e miserabile mia vita»([42]).

Križanić domanda ai cardinali della Propaganda:

«Supplico e piango, che si degnino far ordine, che io venga a Roma per disobligarmi del voto visitandi limina apostolorum: et portare una compita relatione, tanto della mia prima missione, quanto di questa seconda spontanea andata in Moscovia»([43]).

Consapevole della difficoltà che può provenire proprio della sua spontanea andata in Moscovia (nel 1658) Križanić le dedica l'intera lettera indirizzata ai cardinali della Propaganda (acclusa a quella per il segretario della Congregazione):

«Sia benedetto Dio: che dopo 4 anni della mia uscita di Moscovia, acquistai questa facoltà di poter portare alle Vostre Eminenze qualche raguaglio delle cose (in 18 anni) da me pratticate, et osservate, nella natione Mosquana. Il mio primo humilissimo aviso è: che questa nostra corrente età è quella, nella quale s'è aperta e tuttavia s'apre prestantissima occasione di trattar frutuosissimamente con la detta natione; e di propagar felicemente la fede catolica in essa. Le ragioni di quanto dissi e li modi di operare non si possono spicgare con brevità. Basti al presente dire: che ho conosciuto molte persone di varii stati occultamente catoliche: delle quali alcuni con molta istanza mi pregavano, che mandassi in publico qualche opera nel loro linguaggio, con la quale essi potessero consolar le proprie conscienze; e (se Dio concedesse) professar apertamente la fede. Altro è che dopo il mio primo ritorno di Moscovia portai a Roma un codice praegrande, ripieno di calunnie, convitii, favole odiose e biasteme, per adietro non mai udite da catolici([44]). Del quale libro havendo la s.m. di papa Alessandro VII inteso la relatione; et insieme, che nissun catolico scrittore si trovava, che havesse mai scritto una parola in lingua mosquana, ò rutena, ò schiavina, per rifiutar questo e molti altri libri della medesima sorte stampati nelle dette lingue; per rifutare tanta enormità delle biasteme:

([42]) Id. c.s., APF, SOCG, vol. 484, f. 174v. BELOKUROV, 272-273.

([43]) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682?) ai Cardinali membri della Congregazione di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, ff. 175r-v. BELOKUROV, 275.

([44]) Si tratta di, *Kirillova Kniga*, Moskva 1644.

comandò Sua Santità che io scrivessi la refutazione nel medcsimo linguaggio mosquano. Et assegnomi uno stipendio di sei scudi per mese; oltra quello, che già avanti havevo dalla corte per la capellania della guardia de' Svizzeri. Ma da lì non molto si sparse voce, che in Mosquia si ergevano scole di filosofia. Et io feci suggerire al pontefice che quello era tempo opportuno di mandar collà un legato (al quale io mi offeriva per interprete) a fine di espostular contra quelle tanto inique calunnie([45]). Ma sua santità rispose: Doversi aspettar tempi più tranquilli. Allhora io (per li miei peccati acciecato) fui dal satana tentato e vinto: che senza il sapere della sede apostolica, e di vostre Eminenze, partendomi da Roma verso Moscovia (per preleggere nelle nove scole) erravi sicut ovis quae periit: et enormissime peccavi; e sciocamente ingannavo me stesso, stimando che la prima missione mi bastasse. Per che al presente non mi resta altro, che piangere il mio peccato con lagrime di sangue; e che da Nostro Signore e dalle Vostre Eminenze dimandi perdonanza: pater peccavi in coelum et coram te; fac me sicut unum de mercenariis tuis. Supplico dunque con calde lagrime a VV. Eminenze che dissimulando il mio errore, rivolgano li suoi pietosi occhi (non a me indegnissimo, ma) a migliaia e millioni d'anime cieche, col sangue del nostro salvatore redente, e battezzate; alle quali si prepara questo piccolo aiuto spirituale. Cioè che la refutatione commessami dalla sede apostolica arrivi a buon fine; la quale io cominciai in Roma, e secondo la misura del povero ingegno donatomi da Dio, in Moscovia felicemente la condussi al fine; havendo penetrato, se non m'inganno, quasi tutti li loro segreti. Ma come quando quella donna d'Apocalisse partoriva, ecce draco stetit ante mulierem, ut cum peperisset filium eius devoraret, medesimamente quando questa mia novella e misera missione partoriva la sua creatura (con pensier di stamparla) subito si fece inanzi quell'istesso dragone, aprendo portas inferi, cercò già 4 anni, e cerca di trangiottir questo misero parto. E quel che pare maraviglia, tanto potè operare, che concitò huomini spirituali, religiosi e pii (cioè miei superiori, e li signori prelati ruteni uniti) che paiono d'haver congiurato all'impedimento di questa pia operetta: et alla totale suppressione della missione apostolica in Moscovia concreduta a me indegno e da concredersi in futuro ad altri. Qui io conosco e credo fermamente che il nemico non poteva altronde havere tal potestà, se non dal mio peccato; che io caminai strada non legitima, e con propria autorità presunsi di farmi missionario apostolico, non considerando: si non sunt missi quomodo praedicabunt? Ma misericordiae Domini quia non sumus consumpti. Mentre (come suggerisce S. Agostino) Maluit Deus ex malis bona facere, quam nulla mala esse permittere. Si come in questa mia divagatione non mai mi destitui talmente ch'io assiduamente non commentassi o non operassi qualche cosa, ap-

([45]) I. GOLUB, *Juraj Križanić in the Diary of the Pope Alexander VII*, OCP (1981) 459-464.

partenente alla Sua divina gloria, all'autorità della sede apostolica, et alla mia e delli prossimi salute; come ben posso provare, si che finalmente dal peccato provenisse qualche bene, e da un arbore secca nascesse qualche frutto. Supplico dunque enisissimamente alle V-re E-me che comandino rinovarmi e mandarmi il titolo di missionario. Perché fatto ciò, subito sarà presente la gratia di Dio; e gli impeti di satana svaniranno, e per le spese della stampa di questa operetta non sarà alcuna difficoltà. E con tanto prego dal Sig-re alle V-re E-me lunghissima vita e salute» ([46]).

Era questa la confessione di Križanić, confessione non solo come genere letterario autobiografico, ma confessione analoga alla confessione sacramentale in cui c'è l'accusa del peccato e il pentimento; era la sua ultima confessione, cioè le ultime parole conservate di Križanić.

La lettera di Križanić mandata alla Congregazione de propaganda fide vi arrivò felicemente. Nella riunione della Congregazione del 5 maggio 1682 ne fece relazione il card. Girolamo Casanate; lo stesso nella cui biblioteca (ora Biblioteca Casanatense) si trova l'originale della prima parte dell'opera di Križanić, «Biblioteca Schismaticorum Universa». Il Segretario della Congregazione de Propaganda, Edoardo Cibo, ha esaminato il problema della validità della professione religiosa di Križanić ed è giunto alla conclusione che il documento pontificio proibisce agli alunni dei collegi pontifici l'ingresso nella religione nei primi tre anni successivi alla loro partenza dai Collegi. Križanić è partito dal Collegio Greco nel 1642. Perciò la sua professione religiosa nell'ordine domenicano era valida. Così i cardinali hanno risolto la prima domanda di Križanić, per quello che spettava la validità della sua professione religiosa. E hanno risolto la seconda, che si riferisce al suo ardente desiderio di venir a Roma, con queste parole:

«Essendo valida la sua professione, si potrebbe permettergli di venire in Roma coll'ubbedienza del suo P. Generale, per ritrarre da esso una piena relatione di quei paesi, non essendovene qui alcuna. Rescriptum Domino Secretario cum P. Generali» ([47]).

([46]) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682?) ai Cardinali membri della Congregazione di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, ff. 176r-177r., BELOKUROV, 277-281.

([47]) APF, Acta S. Congregationis anni 1682, ff. 129v-131v. BELOKUROV, 285.

Il segretario della Propaganda Edoardo Cibo fu incaricato di recarsi dal generale dell'Ordine dei Predicatori a proporgli la risoluzione dei cardinali di Propaganda, cioè che si potrebbe permettere a Križanić di venir a Roma per dar una piena relazione della Moscovia. Il Segretario si recò poco dopo dal Generale.

Il Generale dell'ordine dei predicatori allora era Antonio Monroy, spagnuolo di origine e messicano di nascita, nobile, missionario presso gli Indios di Messico e poi professore di filosofia e di teologia. Venuto a Roma per partecipare, come definitore della sua provincia messicana, al capitolo generale, fu eletto, quasi all'unanimità, nel 1677, generale dell'ordine. Teneva molto alla vita conventuale dei domenicani ed era contrario a certi aspetti di vita privata fino ad allora molto praticati. Ma si preoccupava anche molto della unità dell'ordine, non permettendo scissioni tra i domenicani *strictae observantiae* e gli altri. Governò l'ordine per otto anni fino a che, nel 1685, fu nominato arcivescovo a Santiago di Campostella in Spagna, dove fu fino alla morte, avvenuta nel 1715, in età di 83 anni. Il suo successore nella carica di Generale dell'Ordine, Antonio Cloche, disse nell'elogio funebre di lui:

> «Ricordate quale fosse la sua maturità nel soppesare i problemi, quale la sua circospezione e integrità nel trattarli e quale la sua diligenza nel comporli. Aveva una singolare prudenza per ovviare a che la religione non patisse detrimento. Vigilava assiduamente a promuovere l'osservanza della disciplina regolare. La sua pietà congiunta con una solida erudizione era palese ai vostri occhi, così come lo era il candore sincero del suo animo, la schiettezza del suo parlare, la modestia che appariva nel suo portamento, nell'abito, nella cura della persona, nell'incedere, senza alcun fasto e anzi aborrendo ogni pompa.
> Adorno di tali virtù resse il nostro Ordine, meritando la gratitudine di tutti. Quindi, tratto dall'ombra della vita religiosa e insignito della dignità archiepiscopale, non mutò nulla della condotta con cui nell'Ordine si era diportato. Fu padre così generoso dei poveri che, dimentico totalmente di sé, effuse liberalmente e benignamente nel loro seno tutte le sue ricchezze (...). Infatti, ottenutane facoltà dal Sommo Pontefice, costituì i poveri eredi universali dei suoi beni, senza lasciare agli altri null'altro che il rimpianto per la sua dipartita e la memoria di una eroica beneficienza» ([48]).

([48]) *Discorso funebre di A. Cloche su A. Monroy*, AGOP, V, 11, s.p. Su Antonio Monroy e Yjar, cfr. I. Golub, *Fonti domenicane su Juraj Križanić*, OCP (1985) 388-407, specialmente le pp. 390-392.

Avendo letto quasi per intero il regesto delle lettere di Antonio Monroy, generale dei Domenicani, sono rimasto impressionato dalla saggezza, onestà, sincerità e magnanimità che ne traspare.

Dal Padre Generale Monroy, allora cinquantenne, si è recato il Segretario di Propaganda a trattare di Križanić. Monroy e Cibo si sono accordati parché Križanić venisse a Roma. Il 9 maggio 1682 (tempestivamente quindi, se la riunione di Propaganda in cui si parlava di Križanić si era tenuta il 5 maggio) il P. Generale invia la seguente licenza di venire a Roma:

> «Per mandato della Sacra Congregazione de propaganda fide, inviamo in questa lettera alla Reverenda Paternità Vostra la licenza di venire a Roma e di informare adeguatamente la stessa Sacra Congregazione sullo stato della missione moscovita. Vostra Reverenza intraprenda un viaggio così lungo e difficile con la protezione dell'angelo Raffaele. Noi poi, impartendo affettuosamente sulla Reverenza Vostra la benedizione del nostro Santo Padre Domenico e la nostra, la raccomandiamo alla caritatevole ospitalità di tutti coloro presso i quali le capiterà di passare» (49).

Con le sue lettere a Propaganda Križanić è dunque riuscito nell'intento che gli stava tanto a cuore di ottenere la licenza di venire a Roma. Eppure, lui che aveva scritto di esser pronto a fare quel lungo viaggio anche a piedi non è poi venuto a Roma. Come mai?

Credo che la lettera del generale Monroy che conteneva la licenza di venire a Roma, non sia mai pervenuta a Križanić. È probabile che fosse intercettata dall'exprovinciale Michael Woyniłowicz. Lui che già altre volte aveva osato sequestrare lettere del Generale avrà probabilmente sequestrato anche questa per Križanić, verso cui sentiva tanta animosità. Križanić stesso, come se avesse un presentimento del sequestro della lettera, alla fine della sua lettera al Segretario della Congregazione de propaganda fide, suggeriva di mandargli risposta non direttamente al suo indirizzo ma a un prelato per esempio a Zocheski vescovo di Metona, per evitare un eventuale intercettazione:

> «Se gli E-mi Sig-ri comandaranno scrivere a me qualche suo comando, V. S. Ill. indirizarlo potrà ad aliquam personam in dignitate ecclesiasticam constitutam, come per esempio al monsig. vescovo di Metona,

(49) *A. Monroy (Roma, 9-5-1682) a J. Križanić*, AGOP, IV, 160, p. 248. GOLUB, *Fonti*, Doc. 4, 1-2, OCP (1985) 395.

custode di Vilna, il quale è consapevole del mio fatto e non lasciarà supprimer le lettere»([50]).

Si come però la Congregazione di Propaganda non rispondeva direttamente a Križanić, ma attraverso il Generale dell'Ordine, è chiaro che Propaganda non poteva prescrivere al generale il modo di mandare la lettera.

Si tratta di un triste e tragico evento. Se Križanić in base al permesso mandatogli dal generale fosse partito per Roma, vi sarebbe, crediamo, arrivato sano e salvo; avrebbe pubblicato un'opera sulla Moscovia, simile alla Moscovia di Possevino che letta da giovane gli aveva dato ispirazione e spinta ad andar in Russia; avrebbe lasciato almento alla Congregazione de Propaganda, una relazione sul suo soggiorno in Moscovia e, crediamo, spiegato tante cose che fin ora sono rimaste oscure. È un vero peccato che tutto ciò non sia avvenuto.

Cosa succedeva nel frattempo a Križanić? Dalle fonti non ne abbiamo notizia fino al 17 Aprile 1683. Allora Križanić si trova a Varsavia da Ambrogio Skopowski, vicario generale della Congregazione domenicana di S. Ludovico Bertrandi([51]). Come vi è giunto? Possiamo soltanto avanzare delle ipotesi.

Se la lettera del Generale Monroy, che conteneva il permesso del viaggio a Roma, non è venuta nelle sue mani né il contenuto ne è stato divulgato — il che è verosimile — si è continuato il processo canonico sulla professione religiosa di Križanić. Un giudice (uditore) — l'abbiamo visto — chiedeva a Križanić perché voleva lasciar l'ordine e lui rispose fra l'altro, che non ha niente contro l'ordine:

«Non dunque offende me il domenicano, ne alcun altro ordine: ma mi offende l'adversità, che patisco già 4 anni, e non posso attendere alla mia prima vocazione e professione (...) E vedo bene, che standomene nell'ordine (Praesertim in questa provincia ove sono fatto odioso) non potrò mai far alcun frutto. Sempre trovaranno il modo di impedirmi e di tirarmi alla lunga; particolarmente vedendo ch'io sono vicino alla morte»([52]).

([50]) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682) al Segretario di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, f. 175v. BELOKUROV, 277.

([51]) *A. Monroy (Roma, 17-4-1683) a A. Skopowski*, AGOP, IV, 160, p. 346. GOLUB, *Fonti*, Doc. 7, 3, OCP (1985) 397.

([52]) *J. Križanić (Choroszcz, 10-3-1682) al Segretario di Propaganda*, APF, SOCG, vol. 484, f. 175r. BELOKUROV, 274.

Non è escluso che il processo, suggerito dal nunzio, abbia avuto la conclusione di lasciare che Križanić se ne andasse, non dall'Ordine, ma dalla provincia, cioè si trasferisse da Vilna a Varsavia. A Varsavia c'era un convento della Congregazione domenicana recente, anzi ancora in formazione, di S. Lodovico Bertrandi([53]). Il vicario generale ne era il domenicano Ambrogio Skopowski, confessore del re giovanni III Sobieski, e ne era protettore lo stesso re([54]). Forse il re Giovanni III che conosceva il caso Križanić provvide perché Križanić passasse nel convento varsaviense della Congregazione domenicana di S. Lodovico Bertrandi. Forse Križanić stesso nel corso del processo ha manifestato il desiderio di lasciare la provincia lituana per la Congregazione S. Ludovico Bertrandi e per il convento che aveva a Varsavia la suddetta Congregazione. C'è pure la possibilità che sia fuggito (c'erano parecchi «fugitivi» dalla provincia di Lituania nella Congregazione), ma in tal caso l'atteggiamento verso Križanić sarebbe stato duro. Probabilmente Križanić è venuto legittimamente da Ambrogio Skopowski, vicario generale della Congregazione di S. Lodovico Bertrandi. In questo senso si potrebbero capire le parole del Generale Monroy a Skopowski il 17 aprile 1683:

> «Il Missionario Apostolico Padre Fra Agostino Crisanius che, reduce dalla Moscovia, si ritirò or non è molto, presso di Voi»([55]).

Dalla stessa lettera è chiaro che il re Giovanni Sobieski conosceva direttamente o indirettamente Križanić. Quando Križanić sia riuscito a mettersi in contatto col re e come, non lo sappiamo. N. Witsen nella sua opera *Noord en Oost Tartarye* (del 1692) cita i brani dell'opera manoscritta di Križanić *Historia de Sibiria*([56]) e dice che Križanić aveva donata quest'opera al re di Polonia nel 1680. Forse l'ha fatto attraverso lo stesso Skopowski. Križanić ha comunque spiegato, direttamente o indirettamente, al re la sua vicenda e il suo

([53]) «Conventus Varsaviensis 1666 fundatus est in loco, quem exordienti Congregationi B. Ludovici Bertrandi Ioannes Casimirus Poloniarum et Suaeciae rex ad instantiam magnatum dederat (...) Varsaviensis conventus caput Congregationis habeatur». Angelus Maria WALZ, *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Romae 1930, 418.

([54]) *A. Monroy (Roma, 9-5-1682) a J. III Sobieski*, AGOP, IV, 160, pp. 247, 354-355. GOLUB, *Fonti*, Doc. 5 e 10, OCP (1985) 395, 399.

([55]) *A. Monroy (Roma, 17-4-1683) a A. Skopowski*, AGOP, IV, 160, p. 346. GOLUB, *Fonti*. Doc. 7, 3, OCP (1985) 397.

([56]) A. TITOV, *Sibir v XVII veke*, Moskva 1890.

intento di recarsi a Roma per portarvi la sua relazione della Moscovia. Il re condivideva il parere di Križanić. Scrivendo al P. Generale Monroy per esporre la necessità di venire a Roma, Križanić cita anche il parere favorevole del re. La lettera deve essere stata scritta nei primi mesi del 1683. Ce lo rivela lo stesso P. Generale scrivendo il 17 aprile 1683, a Ambrogio Skopowski, il nuovo superiore di Križanić:

> «Il Missionario Apostolico Padre Fra Agostino Crisanius che, reduce dalla Moseovia, si ritirò or non è molto presso di Voi, ci ha esposto modestamente la necessità di venire a Roma, asserendo che tale è pure il desiderio del Serenissimo Re. Vostra Paternità tratti in proposito con l'illustrissimo Signore il Nunzio Apostolico e, una volta ottenutone il consenso, mandi il detto Padre Fra Agostino, perché venga da noi a Roma a suo tempo con le vostre patenti o lettere di obbedienza. Lo vedremo volentieri» ([57]).

Il Generale voleva vedere Križanić, e non nasconde una certa simpatia e disposizioni favorevoli a lui. Essendo uomo prudente chiede a Skopowski di parlare di Križanić col nunzio e, se lui è d'accordo, di spedire Križanić a Roma.

Skopowski parla con il nunzio Pallavicini di Križanić, cioè del suo viaggio a Roma. Il nunzio era del parere che Križanić, religioso e anziano, non se ne andasse, ma rimanesse a casa. Nella lettera del 9 giugno Skopowski ne scrisse al generale Monroy. E questi già il 17 Luglio gli rispose:

> «Nella vostra lettera del 9 giugno abbiamo avuto informazione più esatta circa Padre Fra Agostino Chissenio. Quindi volentieri ci atteniamo al giudizio prudente dell'Illustrissimo Signore il Nunzio Apostolico, cioè che l'anziano religioso rimanga piuttosto a casa, senza intraprendere il viaggio per Roma, a meno che non sia chiamato con nuovo ordine» ([58]).

Nella stessa lettera a Skopowski nella quale parla di Križanić, il P. Generale Monroy chiede a Skopowski di consegnare al re Giovanni III la lettera acclusa, seppure il re non è già partito con l'esercito per Vienna ([59]).

([57]) *A. Monroy (Roma, 17-4-1683) a A. Skopowski*, AGOP, IV, 160, p. 346. Golub, *Fonti*, Doc. 7, 3, OCP (1985) 397.

([58]) *A. Monroy (Roma, 17-7-1683) a A. Skopowski*, AGOP, IV, 160, p. 355. Golub, *Fonti*, Doc. 11, 2, OCP (1945) 400.

([59]) «Accludimus his nostris ad serenissimum Regem sat longas responsi-

Anche a Križanić il P. Generale Monroy ha scritto una lettera. Questa lettera del 24 Luglio 1683 era difatti la risposta alla lettera di Križanić da Varsavia del 15 Giugno. Non avendo ricevuto nessuna risposta alla sua lettera scritta al Generale nei primi mesi dell'anno — e non l'ha ricevuta perché il generale voleva che Skopowski sentisse previamente sul caso Križanić il nunzio di Polonia, e per questo ci voleva un certo tempo — Križanić ha scritto al generale una nuova e lunga lettera, in cui adduce varie ragioni per mostrare che deve personalmente fare relazione alla Congregazione de Propaganda e al generale della disciplina nella provincia lituana. Križanić voleva allora con questo nuovo motivo «disciplina nella provincia» convincere il generale, nel caso non bastasse quello di «relatione per Propaganda fide». La lettera di Križanić è arrivata a cose fatte; cioè, nel frattempo è arrivato il parere nagativo del nunzio di Polonia sul viaggio romano di Križanić. Il P. Generale Monroy scrive il 24 Luglio 1683 una risposta alla sua lettera del 15 Giugno 1683:

> «Attraverso ignoto latore abbiamo ricevuto la sua lunga lettera speditaci da Varsavia ancora in giugno. In essa abbiamo letto le numerose ragioni per cui la Reverenza Vostra ritiene assolutamente necessario presentarsi personalmente a Roma per riferire varie cose alla Sacra Congregazione su problemi missionari, come pure per dirci della disciplina della sua Provincia.
> Abbiamo ponderato ordinatamente ogni singola cosa e avremmo volentieri acconsentito, senonché, in base al nostro giudizio e in base al giudizio prudente (come crediamo) di molti, rimane un'altra via più comoda oltre che più sicura per raggiungere lo stesso fine.
> Infatti, cosa impedisce che si mandino volta a volta per iscritto tutte quelle informazioni che Lei ritiene necessarie alla Sacra Congregazione e a noi?
> Senza dir nulla della spesa di un viaggio così lungo, con più breve compendio e con molto minor spesa, tali cose per iscritto, i libri, le relazioni, i rapporti di cose moscovite, documenti segreti, problemi e qualunque altra cosa vi abbia relazione, tutto potrà essere successivamente spedito per la posta ordinaria, specialmente se l'Illustrissimo Signor Nunzio Apostolico si degnerà di porvi la sua mano soccorritrice, per ossequio alla Sacra Congregazione, come anzi speriamo farebbe senz'altro, qualora lo giudichi opportuno.
> Cosicché non sarebbe necessario che Vostra Reverenza, alla sua età, si recasse a Roma di persona, affrontando un viaggio arduo, lungo e

---

vas, quas ei Paternitas Vestra aut porriget; aut si forte jam armatus prodierit in campum transmittet», *A. Monroy (Roma, 17-7-1683) a A. Skopowski*, AGOP, IV, 160, p. 355. GOLUB, *Fonti*, Doc. 11, 2, OCP (1985) 400.

costoso, specie di questi duri tempi e non senza pericoli, quando ovunque i confini da valicare sono in territorio turco, o esposti alle incursioni dei Tartari o, se non altro alla paura di subirle. Sicché la Reverenza Vostra, mettendo da parte per un poco il desiderio di venire qua, si adegui imparzialmente all'altrui giudizio piuttosto che al proprio. Stia bene. Di Roma il 24 luglio 1683»([60]).

La lettera di Monroy rivela due strati sovrapposti: l'uno nasconde il parere negativo del nunzio, adottato dal generale e suggerisce conseguentemente come spedire a Roma gli scritti di Križanić e l'altro di Monroy stesso che parla dei pericoli reali del viaggio in questo tempo. Il primo strato è freddo e distaccato, l'altro è comprensivo e affettuoso.

In ciò si ripete quanto era già successo nella vita di Križanić. Tornando la prima volta dalla Russia (1647) Križanić aveva riportato da Mosca il libro *Kirillova kniga* (Mosca 1644). Volendo venire a Roma scrisse alla Congregazione de Propaganda di invitarlo. E la risposta — data dallo stesso papa Innocenzo X — era che mandasse il libro attraverso il nunzio di Polonia. Dopo il suo secondo ritorno dalla Russia voleva venir a Roma con le sue relazioni moscovite e gli fu risposto che le mandasse attraverso il nunzio di Polonia. Mentre però dopo il primo ritorno dalla Russia è riuscito finalmente a venire a Roma, dopo il secondo ritorno non è più arrivato alla Città Eterna.

Quando voleva andare a Mosca da Roma ne ha fatto richiedere lo stesso papa. E il papa rispose che bisognava aspettare tempi più tranquilli. Nonostante questo, Križanić partì nel 1658, arrivò in Ucraina in tempo di guerra e, finalmente, riuscì ad arrivare a Mosca. Tornando ora da Mosca «Terza Roma» voleva andare a Roma. Il Generale dell'Ordine, cui ne chiese licenza, gli rispose con parole affettuose, che il momento era pieno di pericoli a causa dei Turchi e dei Tartari. Križanić partì tuttavia e cadde in guerra. Non arrivò a Roma.

Morte a Vienna

Ma, avrà Križanić ricevuto la lettera del Generale Monroy del 24 Luglio 1683? Non lo sappiamo. Probabilmente no. Križanić è

([60]) *A. Monroy (Roma, 24-7-1683) a J. Križanić (Varsavia)*, AGOP, IV, 160, p. 356. Golub, *Fonti*, Doc. 13, 1-3, OCP (1985) 401.

caduto a Vienna, nelle file dell'csercito polacco. Come vi arrivò? Una possibilità sarebbe, che non avendo ottenuto il permesso dei superiori si avviasse da solo a Roma, come 25 anni prima aveva lasciato Roma da solo (senza permesso dei superiori). Questo sembra meno probabile: è tutt'altra cosa andar da Roma in un paese non cattolico, la Russia e venir a Roma cattolica da solo; venendo, sua sponte, a Roma Križanić avrebbe perduto credito, e non avrebbe potuto realizzare i suoi progetti legati alla Chiesa, né stampare le sue opere. Inoltre, avendo scritto il 15 Giugno al generale Monroy, doveva aspettare un paio di mcsi perché venisse la risposta, che poteva anche esser favorevole al suo viaggio romano. Credo che Križanić non partisse illegittimamente.

Non avendo mezzi per affrontare da solo le spese di lunghi viaggi Križanić li faceva come membro di ambasciata. Così è andato a Costantinopoli come cappellano della legazione (ambasciata) c come segretario italiano dell'ambasciatorc. Mentre Križanić aspettava la risposta del P. Generale Monroy, il rc Giovanni Sobieski partiva per Vienna coll'esercito, per soccorrcre la città assediata dai Turchi. Pcr i soldati ci volevano cappellani. Non è escluso, che Križanić abbia visto nella sua eventuale andata a Vienna come cappellano dell'escrcito polacco una tappa del suo viaggio per Roma. Da Vienna avrebbe potuto portare testimonianze vive della battaglia. E i superiori non gli hanno potuto negarc di andare come cappellano dcll'csercito a Vienna. Forse era più di un capellano, grazie alla sua pcrsonale conoscenza del re e al fatto che il suo superiore religioso, Ambrogio Skopowski, era il confcssorc del re. È più probabile che Križanić se ne andasse a Vicnna legittimamente da domcnicano. Benché nel suo animo ci dovcssc csscre il segreto proposito di continuar poi il viaggio per Roma. Per questo avrcbbe preso con sé i suoi scritti e i suoi libri.

Se dunque è partito con Giovanni III Sobicski e il suo cscrcito, la lettcra dcl P. Gcncralc Monroy del 24 Luglio 1683 non lo trovò più a Varsavia, essendo il re partito per Vienna il 18 luglio, portando con sé il suo confcssore, Ambrogio Skopowski, chc era purc il superiorc di Križanić(61).

(61) *Les Anecdotes de Pologne ou Memoires secrets du Regne de Jean Sobieski III du nom.* A Paris chez Pierre Aubouyn, Libraire de Nosseigneurs les Enfants de France, et Charles Clouzier, Quay des Augustins à la Croix

Così Križanić non ha ricevuto alcuna lettera del P. Generale Monroy. La prima fu probabilmente intercettata, l'altra è giunta troppo tardi, quando lui era già partito per Vienna. Nel caso abbia seguito il re, sarebbe stato con lui a Cracovia e a Częstochowa. A Cracovia, nella festa di San Lorenzo, il 10 Agosto, avrebbe potuto vedere nella cattedrale il nunzio Pallavicini, che ha dato al re la benedizione nel nome del papa, con le relative indulgenze(62). La battaglia sotto le mura di Vienna assediata dai Turchi si è svolta il 12 Settembre 1683. Giovanni III Sobieski ne uscì vincitore.

Nicolas Witsen nella sua opera *Noord en Oost Tartarye*. del 1692, cioè nove anni dopo la battaglia, dice dell'autore della *Historia de Sibiria*:

> «Il Monaco Križanić, essendo nell'esercito polacco durante l'assedio di Vienna, recentemente cadde in battaglia – Monnik Krizanicz, die order de Poolsche benden, in het beleg voor Weenen, onlangs is gesneuvelt»(63).

C'è qualche documento ufficiale sulla morte di Križanić? Sembra di si. Negli Atti del capitolo della provincia domenicana di Polonia, che ebbe luogo a Sieradz nel locale convento domenicano, il 22 aprile 1684, si nomina fra i frati defunti dopo il Capitolo del 1681, «P. F. Augustinus Dalmata» del Convento di Varsavia. Križanić che era in quel Convento aveva assunto come nome di religione proprio quello di Agostino. Tutti gli altri frati defunti sono polacchi e si citano secondo il cognome. Solo «pater frater Augustinus» è designato secondo il paese. È quasi certo che si tratti di Križanić. In quella regione dell'Europa orientale uno slavo del sud era detto comunemente, Dalmata. Solo i bene informati facevano distinzione tra Croato e Dalmata, etc. Chi ha scritto il nome del frate defunto, non sapendo il cognome — i frati si nominano tra loro secondo il nome religioso e non secondo il cognome — invece del cognome ha dato il paese e ha scritto «Dalmata».

Come spiegare il fatto che nell'esemplare degli Atti del capitolo

---

d'or, du coté du Pont Saint Michel, MDCXCIX, Tome I, p. 128 (Bibliot. Apost. Vaticana: Stamp. Barb. S. VI. 10); Josef HAMM, *Endstation Kahlenberg 1683*. Schicksal eines Gelehrten, in: *Anzeiger der philos.-hist. Klasse der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 120 (1983) 312.

(62) *Les Anecdotes de Pologne*, op. cit., Tome I, p. 132.

(63) P. 42.

che si trova manoscritto nell'Archivio generale dell'Ordine a Roma non c'è Augustinus Dalmata(64), mentre nell'esemplare stampato della Biblioteca universitaria di Varsavia(65) e nell'altro della Biblioteca Universitaria di Wroclaw (Segnatura: 440242) c'è «Augustinus Dalmata»? Gli esemplari a stampa varsaviense e vroclaviense saranno più recenti di quell'esemplare manoscritto. Forse perché non c'era ancora notizia della morte di «Augustinus Dalmata» quando fu fatta la copia manoscritta romana. Mentre la notizia è venuta prima della stampa degli esemplari varsoviense e vroclaviense. Sarebbe ulteriore conferma che si tratti di Križanić; cioè di uno dato in un primo tempo per disperso nella battaglia e del quale solo più tardi fu certificata la morte. Forse la notizia della morte di Križanić venne data da Ambrogio Skopowski che, in qualità di confessore del re, aveva accompagnato Jan III Sobieski a Vienna.

Secondo tutto questo Križanić è morto nell'intervallo fra i due Capitoli, quello del 1681 e quello del 1684; è morto da domenicano, senza gettare le sacre lane dell'Ordine dei predicatori.

Se ha preso con sé i suoi manoscritti e i suoi libri, per portarli poi da Vienna a Roma — il che è verosimile — o li aveva depositati temporaneamente in un luogo sicuro, o li ha trattenuti presso di sé. Basandomi sulla prima ipotesi ho fatto ricerche nei diversi conventi d'Austria, ma non ho trovato nulla di Križanić. Se li aveva con sé, perdendo la vita ha perso anche il suo tesoro cioè i suoi libri e i suoi manoscritti.

Ecco in che modo si possono ricostruire le vicende degli ultimi anni di Križanić, fino alla sua tragica morte, in base ai documenti che abbiamo scoperto e pubblicato, dell'Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori e in base ai documenti già noti.

Zagreb Ivan Golub
Mallinova 24

(64) *Domenicani defunti del Convento di Varsavia tra il capitolo del 1681 e il capitolo del 1684*, AGOP, Series XIII, 87065, Prov. Poloniae a. 1684. Golub. *Fonti*, Doc. 14, 2, OCP (1985) 402. (65) *Fratres defuncti Conventus Varsaviae post capitulum 1681*, Biblioteca Universytecka Warszawie: 4g 17.6. nr. 42. Golub, *Fonti*, Doc. 15, 2 OCP (1985) 402.

COMMENTARII BREVIORES

C. CAPIZZI

A proposito dell'VIII° volume dell'«*Inscriptiones christianae Urbis Romae saeculo septimo antiquiores*»

Speriamo di non far cosa sgradita ai lettori se, allo scopo di mettere nel debito rilievo questo volume e tutta la serie di cui esso fa parte, incominciamo «ab ovo». Miriamo a render servizio a quei lettori che non siano specialisti in epigrafia e che non abbiano mai avuto occasione di cimentarsi con le iscrizioni cristiane di Roma([1]).

Tra il 1857 e il 1888 Giovanni Battista de Rossi ebbe modo di consolidare la sua fama di «fondatore dell'archeologia cristiana»([2]) dando alle stampe una delle sue opere maggiori, cioè le *Inscriptiones Christianae Urbis Ro-*

([1]) È troppo facile ricordare in questo caso gli articoli dedicati all'epigrafia cristiana in opere enciclopediche come DACL, *Enciclopedia cattolica*, LTK, ecc. Qui preferiamo rimandare ai capitoli relativi di manuali come quelli di O. MARUCCHI, *Epigrafia cristiana*, Milano 1910; F. GROSSI GONDI, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920; P. TESTINI, *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, 2ª ediz., Bari 1980, pp. 329-543 e 814-826. Per notizie sistematiche sulla storia degli studi circa l'epigrafia cristiana di Roma, si vedano gli accenni (quasi solo bibliografici) di A. CALDERINI, *Epigrafia* (= Manuali Universitari 1. Per lo studio delle Scienze dell'Antichità, dir. da I. Lana), Torino 1974, pp. 6-30, e le pagine specifiche di G. FERRETTO, *Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana*, Città del Vaticano 1942; A. FERRUA, *La pubblicazione delle iscrizioni cristiane antiche di Roma*, in *Archivum historiae pontificae*, 22 (1984), 357-367.

([2]) Questo titolo è passato in varie enciclopedie autorevoli; vedi: J. SAUER, in LTK, VIII (1936), 1004, e U. M. FASOLA, in LTK, 2. Aufl., IX (1964), 58: «Begründer der christlichen Altertumswissenschaft»; E. JOSI, in *Enciclopedia cattolica*, IV (1950), 1453: «fondatore della scienza dell'archeologia cristiana»; le stesse parole o quasi usate da F. X. MURPHY, in *New Catholic Encyclopedia*, XII (1967), 680. — Orazio MARUCCHI si espresse in modo più sfumato: «... principe negli studi d'archeologia cristiana che per lui raggiunsero alta dignità scientifica e universale riconoscimento», in *Enciclopedia italiana*, XII (Roma 1931), 654. Ma per una raccolta dei giudizi encomiastici pronunciati sul de Rossi da contemporanei, come il Mommsen e il Le Blant, si vedano le pagine ben documentate di H. LECLERCQ, *De Rossi (Jean-Baptiste)*, in DACL, XV (1950), 18-100.

OCP 52 (1986) 408-420

mae septimo saeculo antiquiores(3). Pubblicati per volere di Pio IX e a spese prima dello Stato Pontificio e poi del governo d'Italia, i due poderosi in-folio vennero ad inserirsi autorevolmente nelle fioritura di pubblicazioni epigrafiche, le quali costituiscono una delle caratteristiche più egregie della storiografia e filologia ottocentesche e si concretarono nella stampa di collezioni tuttora ammirate e indispensabili(4). Qui non pensiamo soltanto al *Corpus Inscriptionum Graecarum*(5), alle *Inscriptiones Graecae*(6) e al *Corpus Inscriptionum Latinarum*(7), ma anche alle raccolte dedicate specificamente alle iscrizioni cristiane, come quelle di E. Le Blant per la Francia(8), di E. Hübner per la Spagna e l'Inghilterra(9), di F. X. Kraus per la Renania(10) e di E. Egli per la Svizzera(11). Ma, oltre a tale pregio dell'opportunità e tempestività scientifica, i due volumi ne possedevano un altro che merita d'esser ricordato: essi rappresentavano il primo passo vigoroso verso il mantenimento di una promessa che il ventenne de Rossi aveva fatta nel 1842 a uno dei suoi maestri più venerati ed incisivi, il gesuita P. Giuseppe Marchi(12). Si trattava di una promessa od impegno che s'era poi mutato in fermo proposito, quando nel 1853 la Regia Accademia delle Scienze di Berlino aveva affidato non solo a Theodor Mommsen e a Wilhelm Henzen, ma anche al de Rossi, il compito immane di pianificare ed eseguire il suaccennato *Corpus Inscriptionum Latinarum*(13).

(3) Il titolo completo: *Inscriptiones Christianae Urbis Romae saeculo septimo antiquiores*, edidit Ioannes Bapt. DE ROSSI Romanus, volumen primum, Romae, Ex Officina Libraria Pontificia, ab anno MDCCCLVII ad MDCCCLXI, pp. CXXIV-619; voluminis secundi pars prima, Romae, Ex Officina Libraria Philippi Cuggiani, anno MDCCCLXXXXVIII, pp. LXX-536, con 6 tavv. in appendice.

(4) Cfr. ad esempio, CALDERINI, *Epigrafia*, cit., pp. 13-26; I. CALABI LIMENTANI, *Epigrafia latina. Con un'appendice bibliografica di Attilio Degrassi*, 3ª ediz., Milano 1974, pp. 57-62, 425-434 (con le indicazioni dei complementi e supplementi ai vari «corpus» dalla fine del secolo scorso ad oggi).

(5) Voll. 4, Berolini 1828-1877.

(6) Voll. 14, Berolini 1873-1927.

(7) Voll. 16 fino al 1955, Berolini 1863 ss.

(8) *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, voll. 3, Paris 1856-1893.

(9) *Inscriptiones Hispaniae christianae*, voll. 2, Berolini 1871-1900; *Inscriptiones Britanniae christianae*, Berolini et Londini 1876.

(10) *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, voll. 2, Freiburg i. Brsg. 1890-1894.

(11) *Die christlichen Inschriften der Schweiz vom 4. bis 9. Jahrhundert*, Zürich 1895.

(12) Cfr. FERRUA, *La pubblicazione*, cit., p. 358 con la n. 5; ma vedi pure E. KIRSCHBAUM, S.J., *P. Giuseppe Marchi, S.J., (1795-1860) und Giovanni B. De Rossi (1822-1894)*, in *Gregorianum* 21 (1940), pp. 563-606; A. FERRUA, *Documenti per servire all'edizione delle Inscriptiones e della Roma Sotterranea del de Rossi*, in *Archivio della Soc. Rom. di Storia Patria*, 102 (1974), pp. 37-76.

(13) Vedi, ad esempio, J. GUIRAUD, *Jean-Baptiste de Rossi, sa personne et son*

Nel dedicarsi a tale compito, il de Rossi s'era riservate le iscrizioni cristiane, e tutto induce a credere che egli si proponesse innanzitutto la raccolta sistematica di *tutte* le epigrafi cristiane di Roma e del suo suburbio, utilizzando, ovviamente, le raccolte più o meno vaste e più o meno scientifiche pubblicate da studiosi precedenti come Giovanni Gruyter (Gruterus), Tommaso Reinesio (Reines), Giovanni Battista Doni, Marquardo Gudio (Gude), Guglielmo Fleetwood, Raffaele Fabretti, Giovanni Mabillon, giù giù fino a Marcantonio Boldetti, Ludovico Antonio Muratori, Giovanni Gaetano Bottari, Francesco Scipione Maffei, Gaetano Luigi Marini(14), ecc. Intanto nel I° volume, compilato negli anni 1857-61, pubblicò ed illustrò 1374 «tituli» o iscrizioni, in stragrande maggioranza di carattere funerario, fornite di datazione consolare o, caso molto raro, di altro tipo; le date determinabili erano comprese tra il 71 e il 565 dell'èra cristiana(15). Nel II° volume il de Rossi, che, oltre ad essere archeologo, era filologo e «scriptor» della Biblioteca Vaticana, offriva l'edizione critica (e per buona parte «princeps») di oltre 600 epigrafi in versi, conservate in 66 sillogi o antologie, compilate da abitanti o visitatori di Roma dei secoli VIII-XV e tramandate da un gran numero di codici conservati in molte biblioteche di Roma e di altre città italiane ed europee(16). Uno dei pregi maggiori di questo secondo volume, ritenuto tuttora un capolavoro di erudizione e di acribia critica, consisteva nel recupero del testo di numerose iscrizioni metriche, i cui originali in lapidi, sarcofagi o mosaici erano andati o totalmente perduti o talmente frantumati da renderli incomprensibili.

œuvre, in *Revue historique* 58 (1895), p. 67; Josi, *loc. cit.*; Ferrua, *La pubblicazione*, cit., pp. 357-358.

(14) Sul contributo e le pubblicazioni di questi dotti dei secoli XVI-XIX, vedi, ad esempio, F. X. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg i. Brsg. 1917, pp. 6-8; Calderini, *Epigrafia*, cit., pp. 9-14; Calabi Limentani, *Epigrafia latina*, cit., pp. 45-142 (con speciale riferimento all'epigrafia classica o noncristiana). — Ma per notizie bio-bibliografiche più particolareggiate, vedi soprattutto Ferretto, *Note storico-bibliografiche*, cit., pp. 163-312.

(15) Un'analisi chiara ed esauriente del I° volume delle *Inscriptiones* è stata fatta anche da H. Leclerq, in *De Rossi (Jean-Baptiste)*, cit., 33-35, dove si osserva, fra l'altro, che il Gatti nel suo *Supplementum* (vedi più avanti, nota 20) espunse come non-cristiani i titoli 1-4 del de Rossi, datati negli anni 71, 107, 111 e 204; sicché l'iscrizione cristiana datata più antica di Roma sarebbe il n. 5 del de Rossi, risalente all'anno 217.

(16) Anche di questo II° volume il Leclerq, *De Rossi (Jean-Baptiste)*, cit., 35-42, ha fatto una buona analisi segnalando le più importanti sillogi studiate dal de Rossi. È risaputo che questi, per preparare il volume, dovette visitare biblioteche di varie città di Italia e d'Europa affrontando talora gravi disagi; ma ebbe, fra l'altro, la fortuna di far qualche scoperta importante, come quella della silloge ms. di 235 iscrizioni cristiane, compilata dal professore dell'Archiginnasio romano Pietro Sabino entro il 1494 e poi offerta in omaggio a Carlo VIII: il de Rossi la ritrovò a Venezia nel 1853 (*Cod. Marc. lat.* X, 195) e la pubblicò nelle pp. 407-455 del II° volume in questione; cfr. P. M. Baumgarten, *Giovanni Battista de Rossi*, vers. dal ted., Roma 1892, p. 16.

Sarebbe superfluo rilevare che il de Rossi riversò nei due volumi tutta la dottrina antiquaria, storica, religiosa, filologica e paleografica che egli aveva acquisito in lunghi decenni di studio condotto anche a contatto coi monumenti cristiani, di cui Roma era ed è incomparabilmente ricca. Il plauso dei dotti anche per questa sua pubblicazione fu unanime(17); va anzi ricordato che, tenendo presente il clima coevo altezzosamente antiromano e anticattolico creato dal «Kulturkampf» nella Germania bismarkiana, non fu piccolo onore per il de Rossi che la Regia Accademia delle Scienze di Prussia facesse considerare i due volumi come parte integrante del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, sebbene egli avesse apposto al I° volume la dedica: *Liber sacer esto | honori et nomini | Pii IX P.M. | cuius providentia et iussu | haec veteris aevi christiani | Romana monumenta | in lucem prodeunt.* Ad ogni buon conto l'utilità scientifica dei due volumi perdura grande nonostante le numerose scoperte posteriori alla loro pubblicazione. A proposito dei grandi servizi da essi prestati alla storiografia della Chiesa ci permettiamo di richiamare l'attenzione su un dato di fatto ordinariamente inosservato: l'edizione monumentale del *Liber pontificalis* di mons. Louis Duchesne(18) non avrebbe avuto nelle sue sezioni sui papi anteriori al secolo VIII il valore che effettivamente ha, se il grande Storico, come prova l'apparato delle sue note, non avesse potuto attingere a piene mani anche da questi due volumi del de Rossi.

Del II° volume l'Archeologo romano riuscì a pubblicare soltanto la «Pars Prima»; egli ne prevedeva almeno una «Secunda»; ma la morte relativamente prematura (20 settembre 1894) gli impedì l'attuazione del proposito. Morendo il de Rossi non solo «lasciava allo Stato italiano la sua collezione di 20.027 schede di circa 18.000 iscrizioni, contenute in 46 cartelle, con la clausola che una volta pubblicate dovessero essere consegnate alla Biblioteca Vaticana», ma, pure per testamento, designava il suo discepolo Giuseppe Gatti come continuatore dell'impresa(19). Difficoltà economiche e d'altro genere ostacolarono il Gatti, che, morendo nel 1914, era riuscito a preparare soltanto un *Supplementum* parziale al I° volume del Maestro, che si fermava alle iscrizioni dell'anno 395 e che vide la luce nel 1915 a cura del giovane prof. Angelo Silvagni(20). I pregi e i difetti del *Supplementum*, come pure i problemi di metodo che esso suggeriva anche alla luce delle ultime scoperte epigra-

(17) Ci limitiamo a rimandare alle pagine entusiastiche di Hartmann GRISAR, S.J., *Die christlichen Inschriften Roms im frühen Mittelalter*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 13 (1889),. pp. 90-152 (specialmente pp. 96-102); questo studio riapparve in ediz. ital. curata dallo stesso A. in *Analecta Romana. Dissertazioni, testi, monumenti dell'arte riguardanti principalmente la storia di Roma e dei Papi nel Medio Evo*, 1, Roma 1899, pp. 67-194, con numerose aggiunte rispetto all'originale tedesco.

(18) *Le Liber Pontificalis.* Texte, introduction et commentaire par l'abbé L.D., I-II, Paris 1886-1892; III, pubblicato postumo a cura di C. Vogel, Paris 1957.

(19) Cfr. FERRUA, *La pubblicazione*, cit., p. 359.

(20) *Inscriptiones Christianae Urbis Romae. Vol. I. Supplementum*, fasc. I, edidit Iosephus GATTI, Romae 1915.

fiche, furono messi in rilievo da Enrico Josi([21]) e dal P. Ferdinando Grossi Gondi([22]). Quest'ultimo si domandava angosciato quando mai sarebbe comparso il «secondo supplemento» al I° volume del de Rossi per completare «il corpus delle iscrizioni consolari cristiane di Roma. Si dovrà forse aspettare altri 54 anni, quanti ne sono corsi dalla pubblicazione del primo volume ad oggi?». All'interrogativo faceva seguire un «grido di dolore» che, in fondo, esprimeva un «desideratum» comune a tutto il mondo scientifico: «È certo doloroso, non solo per gli specialisti, ma per tutti gli studiosi dell'antichità cristiana, che, mentre le iscrizioni cristiane della Gallia, della Spagna, della Germania, dell'Inghilterra e dell'Africa e di tutto il resto d'Italia si trovano già raccolte in *corpus* particolare (...), solo le iscrizioni cristiane di Roma non hanno finora, salvo una parte delle consolari, una unica raccolta. E dire che di tutto il materiale epigrafico cristiano quello di Roma è il più antico, il più numeroso, il più importante»([23]).

Il grido del P. Grossi Gondi, cultore egregio di epigrafia cristiana, non svanì nel deserto. Alcuni mesi dopo, cioè il 12 aprile 1916, in una seduta assembleare della Società Romana di Storia Patria, il prof. Silvagni manifestò il proposito di accollarsi il compito già affidato al Gatti esponendo un piano di lavoro che avrebbe attuato, sì, il vecchio progetto del de Rossi, ma lo avrebbe perfezionato alla luce delle nuove scoperte epigrafiche e delle nuove acquisizioni storiche. In breve, il Silvagni voleva dar vita a una nuova serie di *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, che avrebbe avuto, fra l'altro, una «numerazione nuova» e sarebbe stata «costituita dalla raccolta completa delle iscrizioni disposte topograficamente, seguendo l'ordine del *Liber de locis sanctis martyrum*, l'importante itinerario che il de Rossi assegnò alla metà del secolo VII»([24]). La nuova serie sarebbe risultata di tre volumi: il primo per le iscrizioni d'origine incerta; il secondo per le iscrizioni di cui è nota la sede originaria (edifici urbani, edifici e cimiteri del suburbio, «dentro il raggio di sette chilometri dalle mura urbane, partendo dalla Via Cornelia e pro-

([21]) Cfr. *Studi Romani. Rivista di archeol. e storia*, 2, fasc. VI (1916), pp. 486-489. Nelle pp. 357-371 lo Josi ha tracciato un sobrio medaglione biografico del Gatti, seguito da un elenco delle sue pubblicazioni, compilato da E. Gatti. In tali pagine si leggono notizie interessanti sul lavoro di Giuseppe Gatti per l'attuazione del compito affidatogli dal de Rossi.

([22]) Vedi la presentazione del *Supplementum* nella *Civiltà cattolica*, 1915, IV, pp. 599-602.

([23]) *Art. cit.*, p. 602.

([24]) Vedi A. Silvagni, *Per la pubblicazione delle Inscriptiones christianae Urbis Romae di G. B. de Rossi. Relazione al Consiglio della R. Società romana di Storia patria*, in *Archivio della Soc. Rom. di Storia Patria* 39 (1916), pp. 268-279. Noi citiamo dalla «Praefatio» premessa dal Silvagni al I° volume della nuova serie delle *Inscriptiones* (edito nel 1922, vedi sotto, nota 27); in tali pagine (VII-XII) il Silvagni si riferisce alla relazione tenuta in una seduta del 1917, nella quale espone il punto d'arrivo delle sue riflessioni programmatiche; le parole da noi citate nel testo e poste tra virgolette sono a p. VII.

cedendo ad occidente per finire colla Via Flaminia»); il terzo per le «iscrizioni su *instrumenta* di uso cristiano sacro e profano e gli indici generali, che accoglieranno quelli sistematici apposti a ciascun volume dell'intera opera»[25]. Oltre a ciò, il Silvagni prevedeva un fascicolo di fotografie delle iscrizioni (o dei loro calchi) per ogni volume, allo scopo di illustrare «la paleografia, il simbolismo ed altre particolarità delle iscrizioni cristiane e delle medievali»[26].

Ricevuto il benestare della Società Romana di Storia Patria, allora presieduta dal noto storico Carlo Calisse, il Silvagni si ingolfò nel lavoro di ricerca e di sistemazione del materiale epigrafico per attuare l'impresa da lui prospettata. A dispetto delle difficoltà incontrate, soprattutto sul piano finanziario, nel 1922 riuscì a pubblicare I° volume della nuova serie, secondo i criteri da lui enunciati nel 1916[27]. La pubblicazione fu all'altezza delle attese dei dei dotti: in LIV + 516 pagine in-IV° il Silvagni pubblicava circa 4666 iscrizioni sotto la numerazione 1-4091; si trattava di epigrafi in «buona parte inedite o poco conosciute», ed Ernesto Diehl se ne servì largamente per la sua silloge voluminosa, benché esprimesse qualche giudizio negativo sul volume del Silvagni[28].

(25) «Praefatio» cit., p. XI.

(26) «Praefatio» cit., p. XII.

(27) *Inscriptiones christianae Urbis Romae saeculo septimo antiquiores. Colligere coepit Iohannes Baptista De Rossi. Complevit ediditque Angelus Silvagni auspiciis Pont. Collegii a Sacra Archaelogia et R. Societatis Romanae ab Historia Patria.* Nova series, vol. I: *Inscriptiones incertae originis*, Romae 1922. Nel frontespizio interno, a tale titolo ne era premesso un altro più ampio, che occupava tutta la pagina precedente: *Inscriptiones Italiae christianae*, curante Angelo SILVAGNI, Pars Prior, *Roma*. Questo secondo titolo che ricorrerà anche nel vol. II° (vedi sotto, nota 31) rivelava nel Silvagni il proposito — manifestato pure nella «Praefatio» citata (p. XII) — di pubblicare un «corpus» italiano che avrebbe dovuto comprendere tutte le iscrizioni cristiane d'Italia (non quindi di Roma soltanto!), sia antiche che medievali. Il Silvagni confermò e chiarì il programma in una comunicazione al I° Congresso di Studi romani (Roma 1928), cfr. *Intorno alla pubblicazione delle iscrizioni cristiane, antiche e medievali di Roma e dell'Italia*, in *Rivista di archeologia cristiana*, 5 (1928), pp. 135-141. Come vedremo più sotto (nota 34), tale proposito fu abbandonato, a cominciare dal III° volume, dal Ferrua, deciso ad attenersi al progetto del de Rossi. — Per le difficoltà economiche superate dal Silvagni grazie a sovvenzioni pubbliche, vedi FERRUA, *La pubblicazione*, cit., pp. 361-363; opportunamente il volume fu dedicato «Iohanni Baptistae de Rossi romano, centum ante hos annos nato».

(28) Si allude alle critiche formulate da E. DIEHL, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, voll. 3, Berolini 1925-1931, 1, p. VII; il FERRUA, le respinge facilmente, cfr. *La pubblicazione*, cit., p. 361 con la n. 18. — Sul plauso riscosso dal Silvagni per questo suo I° volume delle *Inscriptiones*, vedi pure FERRUA, *Angelo Silvagni. Commemorazione tenuta il 6 febbraio 1956*, in *Archivio della Soc. Rom. di Storia Patria* 79 (1956), pp. 165-166; nella nota 38 sono segnalate sei delle recensioni più autorevoli. Tuttavia, un buon ventennio dopo, l'Assistente del Silvagni ha potuto

Abbiamo accennato alle difficoltà finanziarie (dovute soprattutto al deterioramento economico generale provocato dalla guerra del '15-'18) e alla generosità di Pio XI verso la nuova opera. Tali difficoltà e tale atteggiamento del Pontefice occasionarono una collaborazione fra due istituzioni, che si sarebbe rivelata provvidenziale per la preparazione e la pubblicazione dei volumi seguenti. In altre parole, l'impresa veniva «sponsorizzata» — per servirci di un inutile barbarismo in voga — oltre che dalla società Romana di Storia Patria, anche dalla Pontificia Commissione di archeologia sacra(29). Fondato nel 1925 il Pontificato Istituto di Archeologia Cristiana, l'onore e l'ònere di sostenere l'impresa inaugurata dal de Rossi sarebbero passati dalla Pontificia Commissione a tale Istituto, sia pure sempre affiancato dalla Società suddetta(30). Ma, nonostante la collaborazione suaccennata e l'operosità energica del Silvagni, il II° volume della nuova serie, quello che avrebbe dovuto contenere *tutte* le iscrizioni di sede originaria certa, apparve nel 1935, cioè 13 anni dopo del primo. Esso però, pur balzando dal numero 4091 a 6495 e pur contenendo in realtà circa 2750 iscrizioni, presentava soltanto quelle delle aree gravitanti sulle Vie Cornelia, Aurelia, Portunese ed Ostiense(31). Dunque l'impresa si rivelava molto più lunga o più voluminosa di quanto il Silvagni nel 1916 non avesse previsto. Anche questo volume fu accolto con favore e, naturalmente, contribuì ad acuire l'attesa dei volumi seguenti(32).

---

pubblicare una buona serie di correzioni ed aggiunte; vedi A. FERRUA, *Corona di osservazioni alle iscrizioni cristiane di Roma incertae originis* (= Atti della Pont. Acc. Rom. di Archeologia, s. III, Memorie in 8° — vol. III), Città del Vaticano 1979.

(29) Cfr. FERRUA, *La pubblicazione*, cit., p. 362; vedi del resto il titolo del volume (sopra, nota 27), che si presenta come edito «auspiciis» delle due istituzioni.

(30) Cfr. FERRUA, *La pubblicazione*, cit., p. 362. Infatti dal II° volume in poi, la nuova serie delle *Inscriptiones* sarà pubblicata «auctoritate Pontificii Instituti Archaeologiae Christianae — R. Societatis Romanae ab Historia Patria» e avrà come editore precisamente il «Pontificium Institum Archaeologiae Christianae» di Via Napoleone III, 1 — Roma.

(31) *Inscriptiones christianae Urbis Romae saeculo septimo antiquiores. Colligere coepit Iohannes Baptista De Rossi. Complevit ediditque Angelus Silvagni auctoritate Pontificii Instituti Archaeologiae Christianae — R. Societatis Romanae ab Historia Patria.* Nova series, vol. II: *Coemeteria in Viis Cornelia Aurelia Portuensi et Ostiensi*, Romae 1935, con un fasc. di 34 tavole riproducenti fotografie di iscrizioni. Come nel vol. I°, il frontespizio interno porta il titolo più ampio (leggermente diverso): *Inscriptiones christianae Italiae saeculo XVI antiquiores. Pars Prima, Roma, 1: Inscriptiones ad coemeteria Urbis pertinentes, vol. II: Coemeteria in Viis Cornelia Aurelia Portuensi et Ostiensi*, Romae, etc. (cfr. sopra, nota 27). Il volume è dedicato: *Pio XI P.M. studiorum antiquitatis christianae instauratori doctissimo, patrono munificentissimo.*

(32) Vedi ad es. P. PASCHINI, in RHC, 32 (1936), pp. 520-521; A. FERRUA, in *Civiltà cattolica*, 1936, II, 320-323.

La morte di Pio XI e la seconda guerra mondiale fecero interrompere i lavori per la preparazione di essi. Ma l'ormai anziano Silvagni nel 1937 s'era preso ad assistente il P. Antonio Ferrua, S.J., allora trentaseienne, scrittore della «Civiltà Cattolica» e già noto per studi e interventi di storia della Chiesa antica e di archeologia ed epigrafia cristiana. All'inizio del 1948 il P. Ferrua venne nominato Segretario della Pontificia Commissione di archeologia sacra e ciò gli offrì l'occasione di «sensibilizzare» Pio XII in una udienza privata (31 gennaio 1948); il papa Pacelli prese la cosa a cuore: tre mesi dopo gli faceva notificare di aver stanziato la somma di un milione di lire per la pubblicazione del terzo volume delle *Inscriptiones*(33). Il manoscritto fu pronto nel 1952; la sua stampa si protrasse fino al novembre del 1956, cioè quasi un anno esatto dopo la morte del Silvagni. Il volume porta il suo nome e quello di A. Ferrua; ma sappiamo positivamente che il contributo di quest'ultimo andò ben oltre il 50%(34). Le iscrizioni raccolte in questo volume salivano da 6495 a 9366, ma effettivamente le iscrizioni edite o riedite erano circa 5040, sia pure sotto 2870 numeri marginali, cioè 6496-9366(35). Topograficamente, le iscrizioni appartenevano ai cimiteri della Via Ardeatina (di Domitilla, del IV° Miglio, ecc.). Ne restava dunque strada da fare per giungere finalmente ai cimiteri della Via Flaminia e così completare la collezione progettata.

Come c'era da aspettarsi, morto il Silvagni, il compito di condurre avanti l'impresa fu affidato al P. Ferrua, che nel frattempo s'era rivelato un'autorità in epigrafia cristiana, specialmente con la sua edizione delle iscrizioni in versi del papa S. Damaso(36). Anche lui, oltre alle difficoltà frapposte dal lavoro scientifico, dovette affrontare difficoltà economiche inattese, che superò grazie alla comprensione di Paolo VI e poi del proprio successore nel rettorato del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Mons. Victor Saxer(37). Perciò s'è acquistato il merito eccezionale che egli, ad onta di tali difficoltà e a dispetto dei gravi impegni di ricerca scientifica in altri campi dell'archeologia e di collaborazione multiforme a varie istituzioni, ha dato all'impresa delle *Inscriptiones* tale impulso da avviarla verso il felice compimento in tempi rela-

(33) FERRUA, *La pubblicazione*, cit., pp. 363-364.

(34) *Inscriptiones christianae Urbis Romae saeculo septimo antiquiores. Colligere coepit Ioannes Baptista De Rossi. Compleverunt et ediderunt Angelus Silvagni † et Antonius Ferrua S.I. auctoritate Pont. Instituti Archeologiae Christianae — Societatis Romanae ab Historia Patria, Nova series, vol. III: Coemeteria in Via Ardeatina cum duabus appendicibus*, In Civitate Vaticana, Pontificium Institutum Archaelogiae Christianae, 1956, con un fasc. di 21 tavv. Sulla parte avuta da ciascuno dei due Studiosi nella preparazione del volume, vedi la «Praefatio» del Ferrua, p. VI.

(35) Ferrua, *La pubblicazione*, cit., pp. 364-365.

(36) *Epigrammata damasiana. Recensuit et adnotavit Antonius Ferrua S.I.* (= Sussidi allo studio delle antichità cristiane pubblicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, vol. II), Città del Vaticano 1942.

(37) Ferrua, *La pubblicazione*, cit., pp. 365-366.

tivamente brevi e nel migliore dei modi umanamente possibili. Alla media di un volume ogni cinque anni, il P. Ferrua è riuscito da solo a pubblicare i voll. IV, V, VI, VII, VIII, passando gradualmente dalle iscrizioni dei cimiteri della Via Ardeatina a quelle dei cimiteri della Via Nomentana; i numeri marginali dei «tituli» sono montati da 9366 a 23.750, mentre le iscrizioni grandi e piccole sono ascese in realtà da circa 12.456 a circa 36.796(38).

Il volume VIII, di cui ci accingiamo a far la presentazione, è dunque il punto di arrivo provvisorio, una delle ultime tappe, di un'impresa che si è rivelata sempre più gigantesca man mano che si è andata attuando, come forse apparirà più chiaramente quando si saranno pubblicati gli ultimi volumi previsti, il IX, il X, l'XI e il XII(39).

Il titolo(40) indica genericamente che il volume riproduce i testi epigrafici dei cimiteri situati lungo le Vie Nomentana e Salaria. L'indice sistematico («Voluminis conspectus») dà specificazioni molto precise. I cimiteri della Via Nomentana sono quattro: di S. Nicomede (con 36 numeri: 20.716-20.751), di S. Agnese (con 838 numeri: 20.752-21.589), Cimitero Maggiore (con 1368 numeri: 21.590-22.597) e di S. Alessandro (con 198 numeri: 22.958-23.055). I cimiteri della Via Salaria rappresentati dalle iscrizioni qui raccolte sono un numero indeterminato, perché il Ferrua ha registrato sotto l'indicazione generica di «Inscriptiones priscillianae» 336 numeri, per il motivo che le iscrizioni relative dagli studiosi anteriori al de Rossi vennero designate vagamente come provenienti da «Santa Priscilla», mentre in realtà esse provenivano da cimiteri viciniori costeggiati o lambiti dalla Via Salaria (nn. 23.056-23.391);

(38) Il volume IV° è intitolato: *Inscriptiones christianae Urbis Romae saeculo septimo antiquiores. Colligere coepit Ioannes Baptista De Rossi. Complevit et edidit Antonius Ferrua S.I. auctoritate Pontificii Instituti Archaeologiae Christianae — Societatis Romanae ab Historia Patria, Nova series, vol. IV: Coemeteria inter Vias Appiam et Ardeatinam*, In Civitate Vaticana, Pontificium Institutum Archaeologiae Christianae, 1964, con un fasc. di 31 tavv. Dedica: *Manibus sanctissimis Angeli Silvagni sacrum.* Tale titolo si ripeterà ormai costantemente, salvo negli elementi specifici per ciascun volume; quindi si avrà: vol. V: *Coemeteria reliqua Viae Appiae*, ... 1971, con un fasc. di 39 tavv.; vol. VI: Coemeteria in Viis Latina Labicana et Praenestina, ... 1975, dedica: *Henrico Josi annum LXXX complenti dedicatum*; vol. VII: *Coemeteria Viae Tiburtinae*, ... 1980; vol. VIII: *Coemeteria Viarum Nomentanae et Salariae*, ... 1983.

(39) Sul loro contenuto (il XII° sarà riservato agli indici generali) informa brevemente il FERRUA, *La pubblicazione*, cit., p. 367. — Mentre stavamo stendendo queste note ci è pervenuta la notizia della pubblicazione recentissima del IX° volume, intitolato: *Inscriptiones christianae Urbis Romae saeculo septimo antiquiores. Colligere coepit Ioannes Baptista De Rossi. Compleverunt et ediderunt Antonius Ferrua et Danilus Mazzoleni auctoritate Pontificii Instituti Archaeologiae Christianae — Societatis Romanae ab Historia Patria, Nova series*, vol. IX: *Viae Salariae Coemeteria reliqua*, In Civitate Vaticana 1985. — Speriamo di potercene occupare in altra occasione.

(40) Vedi sopra, nota 38.

ma a questo gruppo ne segue un altro di 359 numeri appartenenti certamente al cimitero di S. Felicita (nn. 23.750-23.392).

Va subito rilevato che nelle pagine introduttive al cimitero di S. Agnese, al Cimitero Maggiore e a quello di S. Alessandro il Ferrua offre una cartina schematica per farsi un'idea della conformazione e dello sviluppo topografico dei cimiteri stessi (pp. 11, 145, 336); anzi del Cimitero Maggiore si presenta in fondo al volume una carta a doppio foglio, con la rappresentazione di cinque «regiones» diverse da quella delineata a p. 145. Tali cartine non sono esclusive di questo volume; ne sono state pubblicate anche nei volumi precedenti. E, come in essi, anche in questo volume VIII si hanno una lista di «addenda et corrigenda» (p. 468) e una serie di tre indici: dei consoli e di altre indicazioni cronologiche fornite dalle iscrizioni (pp. 471-73); dei nomi e dei cognomi, tanto latini che greci (pp. 474-491); dei versi con cui iniziano le iscrizioni metriche (p. 492). Allo scopo di facilitare ricerche e confronti istruttivi, a tali indici si trova aggiunta una tabella sinottica, dove sono raffrontati i numeri portati in questo volume da 140 iscrizioni e i numeri che esse portano già nel I° volume del de Rossi e nel *Supplementum* del Gatti (pp. 493-94).

Se dare un'idea della struttura del volume è facile, piuttosto difficile è invece dare un'idea del suo contenuto, non solo ricco quantitativamente, ma ricco pure qualitativamente per la varietà complessa dei suoi materiali. A questo punto va richiamato un particolare già accennato e messo in evidenza prima di noi dallo stesso Autore: sotto i 3045 numeri progressivi marginali (nn. 23.751-26.311) il volume presenta ben 4700 iscrizioni circa([41]). E va da sé che le osservazioni e le idee possibili nel leggere una massa simile di iscrizioni sono numerose. Basta leggerle in una determinata prospettiva, alla luce di una determinata problematica o, come oggi si preferisce dire, in una determinata chiave, per trovarsi assaliti da una folla di rilievi, suggerimenti, stimoli illuminanti in campo generalmente storico e particolarmente teologico, antiquiario, liturgico, linguistico, prosopografico, demografico, sociologico e via dicendo. Insomma, con questo volume si ripete l'esperienza favorita non solo dai volumi precedenti della collana a cui esso appartiene, ma da tutte le raccolte epigrafiche d'ogni area ed epoca culturale, purché compilate coi debiti criteri scientifici; si tocca con mano quanta ragione avesse Theodor Mommsen quando sentenziò: «Le iscrizioni, fatta qualche rara eccezione, non appartengono alla letteratura, ma alla vita»([42]). In questa sede siamo obbligati a qualche osservazione sommaria e senza nessuna pretesa di sistematicità.

Sul piano dell'informazione cronologica notiamo che anche in questo volume le epigrafi datate con giorno mese ed anno sono relativamente poche:

([41]) Questo calcolo, come tutti quelli riguardanti i volumi precedenti sono del FERRUA, *La pubblicazione*, cit., pp. 364-367.

([42]) «Die Inschriften gehören mit geringen Ausnahmen nicht der Literatur an, sondern dem Leben». Parole scelte a motto dal KAUFMANN nella prefazione del suo *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, cit., p. VII; a p. 2 è riprodotta una pagina del Mommsen con idee quasi identiche.

su circa 4700 «tituli», solo circa 210 sono datati negli anni 206-569 d. Cr.; oltre a ciò, circa 31 presentano una data consolare ma di anno incerto, data l'omonimia di certi consoli; altri 25 invece portano una datazione che è dubbio se sia consolare, mentre altri 6 infine sono forniti dell'indizione(43). Sul piano della forma letteraria è facile contare 57 iscrizioni certamente in versi — integrali 45 in latino e 1 in greco, frammentarie 11 in latino — e 9 in frammenti dubbiamente metrici(44). In quanto alla lingua, sia per le epigrafi semplici che in versi, si nota subito la prevalenza schiacciante del latino. A parte l'uso frequente del monogramma greco ☧ e delle lettere simboliche A Ω, su 3045 numeri solo circa 240 contengono iscrizioni greche. Sarebbe superfluo avvertire che da un fatto del genere, limitato del resto a una ristretta area di Roma, non si possono ricavare facilmente conclusioni di natura, ad esempio, storico-demografica o storico-linguistica. Basti osservare, oltre tutto, che nei testi epigrafici latini si incontrano continuamente nomi e vocaboli greci e nelle epigrafi greche, nomi e termini latini — senza contare i casi tipici di testi latini translitterati in greco e viceversa(45).

Come in tante altre iscrizioni cristiane dei primi secoli — e non solo dell'area romana — anche in queste si incontrano frequentemente testi «popolari» sia nella lingua sia nel materiale scrittorio sia nella tecnica con cui le lettere sono state scolpite, graffite o dipinte. Accanto a testi con forme «popolari» che, ad esempio rivelano uno stadio evolutivo del latino classico verso il volgare (compreso il romanesco), ci sono non pochi testi semplicemente scorretti dal punto di vista fonetico o morfologico o sintattico(46). E dai commenti del Ferrua si deduce che non si sa spesso se attribuire la scorrettezza all'ignoranza di chi dettava i testi o di chi li delineava e scolpiva.

Se fenomeni linguistici del genere rivestono grande interesse, altri fenomeni ne rivestono, com'è noto ed ovvio, uno molto maggiore. Tralasciamo le immagini simboliche comuni a gran parte dell'epigrafia funeraria cristiana (Pastore, Buon Pastore, Figura di orante, colomba, colomba od uccello con la palmetta nel becco, pesce, pane crocesignato, ancora, ☧ con o senza A Ω ecc.), rileveremo come in queste iscrizioni la formula frequentissima e studiata frequentemente, IN PACE, qui ricorra molto spesso, e talora nella variante CUM PACE (es.: n. 23.220), nella composizione IN PACE ET IN CHRISTO (es.: nn. 23.244, 23.630), IN PACE CHRISTI (es.: n. 23.278), IN NOMINE PETRI IN PACE (n. 23.266). Quest'ultima formula inizia con BIBET (= *vivit*), ed è facile passare da essa alla formula VIVIT IN DEO o semplicemente IN DEO, che sostituisce ed esplicita il precedente IN PACE (es.: nn. 22.633, 22.268, 22.775, 22.861, 22.861, 23.008, 23.279). Si tratta di

(43) Vedi pp. 471-473.

(44) Vedi p. 492.

(45) Cfr. gli indici delle pp. 474-491.

(46) Vedi, ad esempio, i nn. 23.161, 23.172, 23.185, 23.194, 23.201, 23.204, 23.214, 23.235, 23.278, 23.312, 23.324, 23.499, 23.577. Per forme evidentemente popolari o «volgari», vedi ad es. i nn. 23.151, 23.155, 23.317, 23.539, 23.613.

formule notissime e ben studiate[47]; perciò noi non sfioriamo neppure la problematica del loro significato teologico o storico-religioso. Ricorderemo solo di sfuggita come tale significato trovi altre formule espressive, tanto più commoventi quanto più «autentiche» nella loro spontaneità popolare: SPIRITUS TUUS IN BONO (es.: nn. 22.569, 22.986, 23.026, 23.036); REVERSUS CUM DEO (es.: n. 23.410); SANCTO HISPIRITO URSO IN PACE (n. 22.984); GENTIANUS FIDELIS IN PACE QUI VIX|IT ANNIS XXI MENSS. VIII DIES | XVI ET IN ORATIONIS TUIS | ROGES PRO NOBIS QUIA SCIMUS TE IN ☧ (n. 22480). Non meno belle ed espressive sono molte iscrizioni greche dello stesso genere, come provano queste che riportiamo in trascrizione critica: Εἰρήνη τῇ ψυχῇ σου, Ὀξύχολε (n. 22.842); Σαβῖνα, ζήσεις παρὰ Θεῷ (n. 22.859); Φιλουμένη, ἐν εἰρήνῃ σοῦ τὸ πνεῦμα (n. 22.882); Ἰουλία, ἐν εἰρήνῃ μετὰ τῶν ἁγίων (n. 23.372); Μαρίτιμα σεμνή, γλυκερὸν φᾶος οὐκ κατελείψας, ἔσχες γὰρ μετά σου παναθάνατον κατὰ πάντα· εὐσέβεια γὰρ σὴ πάντοτέ σε προάγει (n. 23.377); Ὁ Θεὸς ὁ καθήμενος εἰς δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς εἰς τόπον ἁγίων σου Νεκταρέου τὸ ψυχάριν [ἐ]νέγραψε (n. 23.378).

A queste epigrafi d'importanza prevalentemente teologica potrebbero aggiungersene tante altre, soprattutto in versi, fra le quali ultime emerge, ad esempio, l'elogio damasiano della martire S. Agnese, conservato tuttora nella magnifica lastra marmorea originale, ornata della stupenda scrittura filocaliana (n. 20.753). Ma dalla teologia sarebbe agevole passare alla storia ecclesiastica, specialmente a quella di alcuni papi, come Vigilio (n. 23.065), Deusdedit (n. 22.985) ed Onorio (n. 20.755). Tuttavia ciò che colpisce di più l'attenzione del lettore è la frequenza delle iscrizioni con forti coloriture teologico-morali, nelle quali sono messe in risalto virtù naturali e virtù soprannaturali come la pietà religiosa, la pietà filiale, la carità verso il prossimo, la castità bontà fedeltà e veridicità dei coniugi. Se il vedovo Turannius Senius ci fa sapere che sua moglie fu una *coniux dulcissima, rari exsenpli femina* (n. 23.098), la vedova Aurelia Amazonius dedica la tomba al suo defunto *Aurelio Agapito Dracontio, coniugi dulcissimo adque inconparabili, qui vixit mecu annis XXX sine ulla quaerella..., omnibus amicus, omnibus convictor bonus*; e Draconzio non era un uomo qualsiasi, ma un *aeques romanus* (n. 23.101). Le iscrizioni di questo genere ci trasportano già nella sfera di quei sentimenti umani, che caratterizzano gran parte dell'epigrafia funeraria, cristiana e no: rimpianto, fugacità della vita, mistero dell'oltretomba, dolore inconsolabile che si esprime anche nel sottolineare che al defunto si è preparata e dedicata quella tomba «contra votum» (es.: n. 23.096). È risaputo che la speranza cristiana caratterizza la stragrande maggioranza delle iscrizioni

(47) Ci limitiamo a rimandare a L. Jalabert, *Epigraphie*, in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, I (Paris 1910), 1404-1457; Marucchi, *Epigrafia cristiana*, cit., pp. 71-98; Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, cit., pp. 132-169; Grossi Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana*, cit., pp. 219-241; Testini, *Archeologia cristiana*, cit., pp. 404-417; Jos Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al secolo VII*, Roma 1981, passim (bibliografia specifica nelle note e nelle pp. XXII-XXIV).

cristiane appunto perché essa tempera o trasforma radicalmente tali sentimenti. Nelle epigrafi raccolte in questo volume, ciò appare con maggior chiarezza — vorremmo dire: con maggior schiettezza assertiva — quando esse sono in versi e il poeta vuole uscire dalle espressioni convenzionali, tributarie, molto spesso, della poesia virgiliana (vedi, ad es.: nn. 23.066, 23.303, 23.447, 23.461).

Sotto l'aspetto storico-sociale si potrebbero rilevare molti fatti significativi. Prima di tutto, la bassa età della stragrande maggioranza dei defunti, che sono bambini, ragazzi, giovani sposi, adulti al di sotto dei 40-50 anni; i rari casi di longevità — dai 70 anni in su — vengono segnalati con malcelata compiacenza (es., nn. 20.836, 22.685, 23.028, 23.139). In secondo luogo si presentano i casi frequenti nei quali sono indicati l'ordine, lo stato di vita sociale od ecclesiastico, la professione, il mestiere del defunto; si va dai vescovi e presbiteri ai «lectores» e «fossores» (es., nn. 21.006, 21.167, 23.238, 23.310), dai liberi professionisti, com'era uno «scolasticus» (n. 23.434), agli artigiani, com'erano un «magister marmorarius» (n. 21.201), un «quadratarius» (n. 20.794), un «inaurator» (n. 21.405); non manca anzi un «ortolanus» (n. 20.830), per tacere dei militari (nn. 20.738, 22.603). In terzo luogo si rileva il fatto che alcuni defunti sono presentati a tutto tondo come forestieri e non romani; così incontriamo un fratello e una sorella di nazione gallica (n. 20.819), un siciliano probabilmente ellenofono (n. 22.815), un giovane pavese (n. 23.096), un «transpadanus» (n. 23.297), un trace (n. 23.627), un commerciante gàlata di Ancyra (n. 23.742).

Da questi esempi il lettore non dura fatica a dedurre quanto numerosi siano i campi della ricerca umanistica, a cui questo volume può offrire materiali di prima mano e saldi punti d'appoggio per ricerche e riflessioni. Ciò che assicura la validità scientifica di questi materiali è indubbiamente il rigore metodologico e la vasta dottrina con cui il Ferrua li ha raccolti, esaminati, illustrati. Ci basti osservare che egli cerca, fra l'altro, mediante disegni ed accorgimenti tipografici molto laboriosi, di mettere sotto gli occhi del lettore il testo epigrafico non solo come esso è stato tramandato o come lo stesso Ferrua l'ha visto e decifrato, ma, nei limiti del possibile, *così come esso è*. Anche questa rara lezione di probità scientifica conferisce al volume un'utilità che valica i confini dell'epigrafia cristiana. Che tale utilità sia notevole anche per chi si occupa dell'orientalismo cristiano si deduce già dal fatto che le epigrafi greche non sono qui trascurabili né per numero né per qualità.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

C. Capizzi S.J.

OSVALDO RAINERI

L'inno mariano etiopico «Beṣeʿet anti» (Beata sei) del «Sebḥata Fequr» (Celebrazione del diletto)

Nei libri di preghiera etiopici, manoscritti o stampati, specie nel *sa'ātāt* (horologium), si trova frequentemente, tra tanti altri, un inno alla Vergine chiamato semplicemente *beṣe'et anti...* (Beata sei...), dalle parole iniziali, oppure *sebḥata fequr* (Celebrazione del diletto). La prima denominazione, *beṣe'et anti*, è univoca, e sempre si riferisce all'inno mariano, mentre la seconda, *sebḥata fequr*(1), specialmente nei mss. più antichi, comprende una serie più o meno complessa e varia di suppliche, tra le quali, in alcuni testi

(1) CHAÎNE (*Inventaire*) = M. CHAÎNE, *Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens de Berlin, acquis depuis 1878, Revue de l'Orient Chrétien*, 17, 1912, n° 3, pp. 45-68, ms. 64; DILLMANN (Museo Britannico) = A. DILLMANN, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur.* Pars III: *codices aethiopicos amplectens*, London 1847, pp. 52-53, ms. LIX; EMML, IV = GETATCHEW HAILE, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. IV: P. N. 1101-1500, Collegeville 1979, mss. 1309-3) (c) e 1362-2); EMML, V = Vol. V del precedente, di Getatchew Haile e W. F. Macomber, P. N. 1501-2000, Collegeville 1981, mss. 1529-5 e 1831-V (3); EMML, VI = Vol. VI del precedente, P. N. 2001-2500, Collegeville 1982, mss. 2096-3); 2201, ff. 1a-24b; 2247-4) e 2274-2); EMML, VII = Vol. VII del precedente, P. N. 2501-3000, Collegeville 1983, mss. 2593-1); 2706-25) e 2852-1); EMML, VIII = Vol. VIII del precedente, di Getatchew Haile, P. N. 3001-3500, Collegeville 1985, ms. 3042-2); FLEMMING (Berlin) = J. FLEMMING, *Die neue Sammlung abessinischer Handschriften auf der königlischen Bibliothek zu Berlin, Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 23, 1906, pp. 7-21, mss. 20 e 43; GRÉBAUT-TISSERANT = S. GRÉBAUT-E. TISSERANT, *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani...*, I, In Civitate Vaticana 1935, mss. 30 et 47; HAMMERSCHMIDT-SIX = E. HAMMERSCHMIDT-V. SIX, *Äthiopische Handschriften I: Die Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz*, Wiesbaden 1983, mss. 6 (VII) 1; 15 (II) e 24 (11); STRELCYN (*Griaule IV*) = S. STRELCYN, *Catalogue des Manuscrits Éthiopiens de la Collection Griaule IV*, Paris 1954, ms. 401, f. 9r; STRELCYN (*J. Ryland*) = S. STRELCYN, *Catalogue of Ethiopic Manuscripts in the John Ryland University Library of Manchester*, Manchester 1974, ms. 18, 12a; WRIGHT (B. M.) = W. WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1847*, London 1877, ms. 136; ZOTEMBERG (B. N.) = H. ZOTEMBERG, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1877, mss. 107 e 130.

OCP 52 (1986) 421-431

più tardivi, è presente il «Beata sei»[2], che, non di rado, nei libri a stampa, porta direttamente il titolo di «Celebrazione del diletto», o *meḥellā*[3] (Supplica).

Le più antiche raccolte di preghiere impetratorie, chiamate globalmente *sebḥata fequr*, sono contenute in codici attribuiti al sec. XV[4]; successivamente la «Celebrazione del diletto», nei mss. etiopici, si riscontra con crescente frequenza. L'insieme delle orazioni raccolte sotto il predetto titolo è sempre definito come supplica da recitarsi nei tempi di sventura o calamità che colpiscono i cristiani[5]. Il *meḥellā* va eseguito in canto, ad alta voce, secondo il modo musicale *'ezel*[6].

Per quanto concerne l'autore della «Celebrazione del diletto», «la tradizione ne attribuirebbe la paternità al re Lebna Dengel (sec. XVI)»[7], tuttavia, sia per il fatto che, come sopra riferito, alcuni mss. risalenti al XV sec.[8] contengono detta supplica, ed ancor più per la ragione che altri codici ne ascrivono la composizione all'imperatore Zare'a Yā'qob[9] (1434-1468), pare più verosimile che il *sebḥata fequr* sia opera personale di quest'ultimo sovrano etiopico, o, almeno, redatta per ordine del medesimo[10].

Circa il genere di invocazioni incluse nel *meḥellā*, i testi etiopici non sono sempre concordi, ma il nucleo di orazioni maggiormente ricorrente nella supplica è costituito da: credo niceno, *pater noster*, alcuni salmi[11], cantico di Manasse e *magnificat*; compaiono inoltre inni e preghiere litaniche a Cri-

(2) Chaîne (*Inventaire*), ms. 64; EMML, V, 1529-5(9) (b); EMML, VI, 2096-3) e 2247-4); EMML, VIII, 3042-2); Flemming (*Berlin*), mss. 20 e 43; Wright (B. N.), ms. 136.

(3) Così, ad es., nei mss. citati dei Cataloghi EMML.

(4) Cf. EMML, V, 1831-V (3); Grébaut-Tisserant, ms. 47; Zotemberg (B. N.), ms. 130.

(5) Cf. EMML, IV, 1309-3) (c); EMML, V, 1529-5; EMML, VI, 2096-3); EMML, VII, 2852-1; EMML, VIII, 3049 (2); Grébaut-Tisserant, mss. 30 e 47; Zotemberg (B. N.), mss. 107 e 130; C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina, Rend. R. Acc. Lincei*, cl. sc. mor., ser. V, vol. VIII, 1900, p. 269; L. Ricci, *Vita di Walatta Pietros*, CSCO 316, SAe 61, Louvain 1970, p. 104, n. 1.

(6) Cf. EMML, VII, 2852-1); Zotemberg (B. N.), ms. 107. Sul genere musicale *'ezel* v. B. Velat, *Études sur le me'erāf. Commun de l'office divin éthiopien*, PO, 33, Paris 1966, pp. 75-77, 81; «On pourrait croire qu'il est lié à une idée de louange, de jubilation ou de lamentation... le ton profond et triste...».

(7) L. Ricci, *l. cit.*

(8) Cf. *Ibidem* e la precedente n. 4.

(9) EMML, V, 1529-5: «...*za-darasa negusena Z. Y.*»; v. inoltre EMML, VI, 2096-3).

(10) EMML, VII, 2593-1) e 2852-1).

(11) Cf. EMML, IV, 1309-3) (c): Sal 120, 26, 41, 50, 85, 123; EMML, V, 1529-5 (2): Sal 6, 24, 31, 37, 50, 69, 129; EMML, VI, 2201-1) (3): Sal 120, 26, 41, 55 oppure 56, 85, 44, 123; EMML, VIII, 3049 (2): Sal 26, 41, 50, 123.

sto, alla Vergine e ai santi. Talora, la recita del *sebḥata fequr* è suddivisa e distribuita nei diversi giorni della settimana([12]).

Tra gli inni a Maria che fanno parte della «Celebrazione del diletto», in certi codici, databili dal sec. XVII in poi, si può trovare anche il *beṣe'et anti*([13]), il quale è composto da una settantina di strofe circa, di tre versi monorimici ciascuna. Questo componimento poetico si basa sull'imitazione del salterio di Davide([14]), non solo perché lo stesso è il più largamente citato, un po' dovunque, dei libri della s. scrittura, ma peculiarmente per il fatto che, gran parte delle sue strofe, in ordine successivo e a gruppi, incomincia con un preciso riferimento a singoli salmi che pure si susseguono l'un l'altro. Si può infatti agevolmente rilevare, ad esempio, il rispettivo richiamo tra gli *incipit* delle seguenti strofe [= st] e salmi [= sal]:

st 5 = sal 1	st 16 = sal 13	st 26 = sal 56
st 6 = sal 2	st 20 = sal 50	st 27 = sal 57
st 7 = sal 3	st 21 = sal 51	st 28 = sal 58
st 8 = sal 4	st 22 = sal 52	st 34 = sal 102
st 9 = sal 5	st 23 = sal 53	st 35 = sal 103
st 14 = sal 11	st 24 = sal 54	st 36 = sal 104
st 15 = sal 12	st 25 = sal 55	st 42 = sal 107
		st 43 = sal 108

Nei libri devozionali etiopici a stampa([15]) che ho potuto consultare, il

([12]) Cf. EMML, V, 1529-5.

([13]) V. sopra, n. 2. L'inno, nei codici, si trova spesso anche fuori del contesto del *sebḥata fequr*: cf. CHAÎNE (*Répertoire*) = M. CHAÎNE, *Répertoire de salam et malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe*, ROC. 18, 1913, p. 365, n. 292; CHAÎNE (*Inventaire*), mss. 55 e 58; EMML, II = W. F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts...*, Vol. II: P. N. 301-700, Collegeville 1976, mss. 316-4 e 636-4; EMML, III = Vol. III del precedente, P. N. 701-1100, Collegeville 1978, ms. 710-6°; EMML, IV, mss. 1139, f. 4a e 1487-4), f. 38a; EMML, V, mss. 1628-4 et 1635 (la): EMML, VII, mss. 2507, f. 48b e 2789-2); EMML, VIII, mss. 3133-6; 3207-V (2); 3362-V (4); 3411, f. 187b; KAMIL (*Littmann*) = M. KAMIL, *Die abessinischen Handschriften der Sammlung Littmann in Tübingen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Band 21-Nr. 8, 1936, ms. 17-3; WRIGHT (B. M.), mss. 99-4 e 181, f. 108a; Fondo Cerulli Etiopici della Biblioteca Vaticana, ms. 45 [pergam., cm. 12 × 17, sec. XIX, ff. 112, coll. 2: f. 5 *sa'ātāt*: f. 39 inni vari; f. 61 Miracoli di Maria, di Takla Hāymānot e di s. Giorgio], ff. 43v-48r. Cfr. O. RAINERI, *Libri di uso prevalentemente liturgico tra i Mss. «Cerulli Etiopici» della Vaticana, Ephemerides Liturgicae* C/2 (1976) 171-185.

([14]) Cf. EMML, IV, ms. 1139, f. 41a; EMML, VIII, mss. 3136-6 e 3207-V (2).

([15]) *maṣḥafa ṣalot / ba-lessāna ge'ez wa-ba-lessāna tegrāy / za-astawāṣe'o / abbā Jerom (abbā Gabra Madḫen)...* Aśmarā 1907 E. E., pp. 147-59 [abbā Jerom, «singolare figura di letterato», si è spento a Cannes, all'età di 102 anni. il 15.10.1983: S. TEDESCHI, *La scomparsa di Abba Jérôme, Africa*, 39/1, 1984,

sebḥata fequr, rispetto ai mss., esibisce, in genere, un canone di preghiere più ridotto, nel quale, inoltre, figura sempre il *beṣe'et anti*, inno che, nelle pubblicazioni più recenti, costituisce, pressoché da solo, l'intera «Celebrazione del diletto», di cui assume, quasi in proprio, il titolo. Il nostro inno è cantato peculiarmente nell'ufficiatura liturgica quindicinale in preparazione alla festa dell'Assunzione della Vergine([16]). Poiché non mi è nota alcuna traduzione dall'etiopico del carme mariano, do, qui di seguito, la mia, dal *sa'ātāt* edito in Asmara nel 1982/83 A. D.

p. 208 * *Celebrazione del diletto*

L'anima mia magnifica il Signore!([17]) – di' 3 volte –.

1. Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, Trinità;
p. 209 Ho incominciato il mio dire, che di* te è la lode,
Maria, sorella di Mosé([18]).

– Ad ogni strofa di': Prega per noi, Maria,
Prega per noi, Maria,
il tuo Figlio buono, Redentore del mondo –.

2. Vieni, vieni, vieni, Maria,
che abiti nell'empireo
e vieni, mio bene, del giardino dell'Eden.

3. Vieni, vieni, vieni, Vergine,
con Michele e Gabriele,
gli angeli della misericordia e della clemenza.

4. Vieni, vieni, vieni, Vergine,
con i Cherubini e i Serafini,
portatori del trono dell'Altissimo.

---

pp. 124-61]; *maṣḥafa sa'ātāt... berhāne-nnā salām*, ed. da Ḥadis Walda Mikā'ēl, Addis Abeba 1941 E. E., pp. 51-62; *sa'ātāt za-lēlit*, ed. da Tasfā Gabra Sellāsē, Addis Abeba 1942 E. E., ba-māḫtama artistik, pp. 133-48; *kātolikāwi bēta temhert... maṣḥafa ṣalot* / (pro manuscripto)... ārti grāfika... aśmarā 1949, pp. 191 sgg.; *maṣḥafa sa'ātāt*... ed. da Liqa mazammerān Mogas 'Equba Giyorgis, Aśmarā, kokaba ṣebāḥ, 1959 E. E., pp. 154-65; *mannā ṣalotāt... beḫālyot māḫbar sitāwyān*, 1962 E. E., p. 218 [il volumetto è stato dettagliatamente descritto da O. Raineri, *Il Libro di Preghiere dei Cistercensi etiopici con l'inno a S. Bernardo, Ephemerides Litugicae*, 95, 1981, pp. 275-85]; *Idem*, 3a ed., Aśmarā 1973 E. E., pp. 183-93; *sa'ātāt mesla bāḥera ḥasāb*... Aśmarā 1975 E. E. [= 1982/83 A. D.], ba-kokaba ṣebāḥ..., pp. 208-23.

([16]) V. le due citate edizioni di *mannā ṣalotāt*, *l. c.*

([17]) Lc 1, 46.

([18]) Nm 12, 1.10.15; 20, 1; Mich 6, 4.

5. Beata sei([19]) e regina della giustizia,
Maria, che disprezzi il trono dello scherno:
tu sei la nostra pietra d'altare([20]), che è d'oro.

6. Forse i re della terra non si sono sollevati([21]), Vergine,
p. 210 per combattere* il tuo umile popolo,
e gli angeli non si sono adunati insieme?

7. Quanto si sono moltiplicati coloro che mi affliggono([22]);
mi bandirono dal loro cuore([23]), come chi è morto:
Maria, sii per me l'aiuto.

8. Quando([24]) ti invochiamo incessantemente, Maria, avvicinati,
affinché tu [ci] liberi un poco dalla nostra afflizione,
dinanzi al tuo popolo annuncia la pace.

9. Ascolta la nostra voce([25]), Maria, regina,
e intendi il nostro clamore, sacrificio di lode([26]),
poiché ti invochiamo, misericordiosa.

10. Di mattino e di giorno, [e], dopo, di notte,
tu sei il nostro vanto, Maria, figlia di Davide([27]);
davanti a te ci prostriamo con timore.

11. Quando resero molto pesante su di noi il giogo dell'ingiustizia
p. 211 quelli che concepirono e generarono* il peccato([28]),
Maria, a te abbiamo levato lo sguardo.

12. Perché stai ritta, da lontano,
mentre il serpente, che cadde come una folgore([29]),
divora il tuo popolo a poco a poco?

13. Mentre ci affidiamo a te, con il cuore e la bocca,
sui monti dei tuoi servi e in vetta ai precipizi,
potremo forse volare come gli uccelli?

14. Salvami([30]), poiché il buono è scomparso
ed è venuta meno la fede dalla faccia della terra,
Maria, madre del diletto.

([19]) Cf. Sal 1, 1; con questa strofa ha inizio l'inno *beṣe'et anti*.

([20]) In et. *tābot*: cf. S. Tedeschi, *Attorno a due presunti tabot etiopici, Bibbia e Oriente*, 24, 1982, pp. 23-41.

([21]) Cf. Sal 2, 2.

([22]) Cf. Sal 3, 1.

([23]) Sal 30, 15.

([24]) Cf. Sal 4, 1.

([25]) Cf. Sal 5, 1.

([26]) Sal 49, 23.

([27]) Cf. Mt 1, 6; Lc 3, 31.

([28]) Cf. Is 59, 4; Gc 1, 15.

([29]) Lc 10, 18.

([30]) Cf. Sal 11, 1.

15. Fino a quando(31) albergherà nel mio cuore la tristezza,
avendo io trasgredito la legge e il precetto?
Maria, siimi consolatrice.

16. «Dio non c'è»(32), disse lo stolto
che non fu tratto dalla fune del tuo amore, Maria,
p. 212 e che il Figlio tuo* non avvicinò alla misericordia.

17. Ti amo(33), Vergine, con tutte le mie forze,
poiché tu sei il mio rifugio e la mia difesa(34);
nel tuo orecchio entri il mio grido.

18. Il Signore è grande e molta la sua lode(35),
grazie a te, Maria, regina della giustizia,
manda sul nostro nemico l'acqua del diluvio(36).

19. Ascoltino(37) i tuoi prodigi i popoli di tutte le nazioni,
beneplacito del Padre, Maria, e dimora del Figlio,
proteggi dalla peste la nostra comunità.

20. Perdonami(38), Vergine, perdonami,
e dalla mia colpa, Maria, purificami,
ora, prestamente, e sempre.

21. Se il forte si vanta(39) nella sua perversità,
Maria, monte di rifugio per il debole,
p. 213 in te siamo sani* e salvi.

22. Quando(40) la nostra stoltezza crebbe senza misura e limite,
le nostre spine divennero [come] un canneto della campagna;
vieni, Maria, a renderci intrepidi.

23. Col tuo nome(41), Maria, madre del Salvatore,
proteggi la nostra comunità dal nemico,
e la tua rete colga il cacciatore.

24. Maria, ascolta(42) ogni voce del nostro clamore,
per lo scoramento del nostro animo, proprio come una procella,
ecco, siamo in procinto di perderci.

(31) Cf. Sal 12, 1.
(32) Cf. Sal 13, 1; 52, 1.
(33) Cf. Sal 17, 1.
(34) Cf. Sal 45, 2; 143, 2.
(35) Cf. Sal 47, 1.
(36) Gn 7.
(37) Cf. Sal 48, 1.
(38) Cf. Sal 50, 1.
(39) Cf. Sal 51, 1.
(40) Cf. Sal 52, 1.
(41) Cf. Sal 53, 1.
(42) Cf. Sal 54, 1.

25. Abbi pietà di me[43], Signora, affinché l'uomo non mi calpesti
e non mi fiacchi la lotta nel giorno del combattimento;
Maria, aiuta me, l'oppresso.

26. Il Signore[44] mandi la sua benignità e la sua giustizia,
affinché ti celebriamo, Maria, senza ipocrisia,
p. 214 con lieta salmodia e* con musici strumenti.

27. Quando oltraggiasse il tuo nome di fronte all'assemblea,
Maria, il tuo nemico, veleno di serpente[45],
si versi come acqua, ignominiosamente.

28. Tu sei la regina d'Israele[46], operatrice di virtù,
fa' precipitare i nostri nemici nella fossa della perdizione,
Maria, madre dell'Altissimo.

29. La tua esistenza è da prima dei cieli e della terra[47],
il sole e la luna non ti hanno preceduto,
gli angeli del cielo ti servono.

30. Germogliata dalla mente del Padre,
il sole e la luna sono la bellezza del volto di lei
che il Paraclito ha visitata.

31. Non fu forse[48] Galaad l'eredità di Manasse[49], tuo padre,
questa terra, cuscino del tuo capo?
p. 215 Maria, abbi zelo del tuo popolo e non abbandonare il tuo* gregge.

32. Quando il nemico mi insegue e mi dà la caccia,
sorgi, Maria, accoglimi,
ora, subito e sempre.

33. Maria, ascolta[50] la nostra preghiera
e il nostro gemito giunga al tuo cospetto
e non volgere il tuo volto da noi.

34. Ti benedice[51] l'anima nostra, chinando il collo e il capo,
e le nostre ossa si prostrano, madre del Re,
al nome tuo benedetto e santo.

(43) Cf. Sal 55, 1.
(44) Cf. Sal 56, 4.
(45) Cf. Sal 57, 4.
(46) Cf. Sal 58, 6.
(47) Prov 8, 22; i primi due versi di questa strofa sono citati da E. CERULLI, *Punti di vista sulla storia dell'Etiopia, Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici* (Roma 2-4 aprile 1959), Roma, Acc. Naz. dei Lincei 1960, p. 26; v. Fondo Cerulli Etiopici della Biblioteca Vaticana, ms. 45, f. 44ra, *cit.*
(48) Cf. Sal 61, 1.
(49) Cf. Lc 1, 10; Nm 32, 40.
(50) Cf. Sal 63, 1.
(51) Cf. Sal 102, 1.

35. Ti benediciamo(52), Vergine, con tutte le nostrc forze,
poiché sei vestita di gloria e di onore,
e le nubi hai calzato [come] sandali(53).

36. Celebrate(54) il Signorc e invocate il suo nome,
come i sacerdoti che vide il veggente di Patmos(55),
senza interruzione e pausa.

p. 216 37. Tutti i tuoi servitori,* stirpe di Abramo(56),
e i figli di Giacobbe, gli eletti dell'Altissimo,
lodano il tuo nome, Vergine.

38. Venite, prostriamoci davanti all'immagine
di Maria Vergine, colomba di Galilea,
poiché ha generato per noi il Dio della felicità.

39. Venite, prostriamoci alla maestà della sua regalità,
Iddio abitò nel suo ventre,
l'espiatore dei peccati e delle colpe.

40. Venite, prostriamoci davanti alla Trinità,
a Maria Vergine, figlia di Mosé,
poiché generò per noi il Dio che regna.

41. Venite, prostriamoci e inchiniamoci a lei,
a Maria, figlia di Mattat(57),
poiché, in lei, abbiamo trovato la nostra speranza.

42. Fiducioso è il mio cuore(58), fiducioso è il mio cuore
p. 217 nel tuo amore,* Maria, mia Signora,
rendi città fortificata il recinto della mia [dimora].

43. Senza motivo mi combatterono gli avvezzi alla guerra
e il peccatore apri su di me la sua bocca(59),
Maria, aiuta me, l'oppresso.

44. Quelli che mi ripagano col male anziché col bene(60),
siano rivestiti di miseria e di calamità
e la loro sposa diventi vedova(61).

(52) Cf. Sal 103, 1.
(53) Ap 12, 1.
(54) Cf. Sal 104, 1.
(55) Ap 1, 9.
(56) Cf. Sal 104, 6.
(57) Cf. Lc 3, 24.
(58) Cf. Sal 107, 1.
(59) Cf. Sal 108, 2.
(60) Sal 34, 12.
(61) Sal 108, 9.

45. Affinché tu distolga il nostro cuore da parola vana e inutile,
a te, Maria, madre di Dio,
le nostre mani hanno offerto il sacrificio vespertino[62].

46. Celebriamo il Signore glorioso
e invochiamo con molte grida
e la tua immagine, Vergine, salutiamo.

47. Intenda il cielo la mia parola
e la terra ascolti la voce della mia bocca;
p. 218 Maria è il mio* sostegno.

48. Poiché arde il fuoco, per l'ira di Dio, Figlio di lei,
e brucerà il nostro nemico, nel giorno della vendetta,
Maria, regina di Giuda.

49. Saldo è il mio cuore nel Signore terribile,
da prima che fosse generato dalla Vergine Maria,
la preghiera di Anna fu udita in Silo[63].

50. Quanto a me, dissi, lungo tutto il corso dei miei giorni,
grazie a te, Maria, carne del suo corpo,
il Figlio tuo si volga a me, con la sua clemenza.

51. Maria, al tuo cospetto grido come un uccello notturno
e medito come una colomba e gemo[64],
la tua benevolenza venga dall'oriente.

52. La nostra vita è trascorsa e già è passata
p. 219 ed è instabile, come colui che ha piantato la tenda,*
forestiero, pellegrino e passeggero.

53. Non è fatto per i giusti il rito della penitenza,
ma per i peccatori che sono come noi,
Maria, perdona la nostra colpa – di' 3 volte –.

54. Se si innalza assai e se cresce abbondantemente
il mio peccato, Maria, non lasciarmi in balìa [di esso],
e non ricordare, a mio danno, la mia malvagità.

55. Ecco, siamo stati sommersi nel mare profondo della tristezza
e siamo precipitati in basso come un'áncora,
vieni, facci uscire, madre del Principe.

56. Salga incorrotta la nostra preghiera
al tuo cospetto, Maria, figlia di Anna,
e la nostra orazione trascenda il limite.

[62] Sal 140, 2.
[63] Cf. 1 Sam 1.
[64] Cf. Is 38, 14.

57. Con animo mite e con spirito umile,
p. 220 noi, che ti offriamo, Maria, il sacrificio* della lode,
accogli, misericordiosa.

58. Dalle sublimità dei Cherubini(65), scruta le profondità degli abissi
il Re della gloria(66), poiché è nato da te, Maria, gloriosa e benedetta.

59. Gli angeli e gli uomini e gli animali della terra,
gli uccelli del cielo e i pesci del mare(67)
ti lodano, Vergine, in assemblea.

60. Per bocca degli angeli, prima, e per bocca degli uomini, poi,
chi esecrò la tua verginità, Maria,
sia scomunicato e incatenato.

61. Sia maledetto chi ti maledice
e sia benedetto chi ti benedice,
le due invocazioni non dimentichi il tuo cuore.

62. Il tuo volto è più splendente del sole,
Maria, madre di Adonai,
p. 221 vieni a purificarci dalla colpa.*

63. Tu sei la luce del mondo(68),
il còfano del sole di giustizia;
quelli che spregiano la tua verginità, divengano preda degli sciacalli.

64. Colomba mia, colomba mia, colomba mia, bella mia(69),
Maria, madre del mio Signore,
Scrivi il mio nome a caratteri d'oro.

65. Come ascoltasti l'annunzio dell'angelo Gabriele(70),
ascoltaci attentamente, con i tuoi orecchi,
quando ti preghiamo, Maria.

66. Benché Eva, sedotta per istigazione del serpente(71), fosse stata scacciata,
tu la riconducesti nel paradiso,
Maria, colomba di Efrata.

67. Per Maria Vergine e per l'amato Giovanni(72),
Signore misericordioso,
perdona i nostri peccati.

(65) Cf. Sal 79, 2; 98, 1; Dan 3, 55.
(66) Sal 23, 10.
(67) Cf. Sal 8, 9.
(68) Gv 8, 12.
(69) Cf. Can 6, 8.
(70) Cf. Lc 1, 28-38.
(71) Cf. Gn 3.
(72) Cf. Gv 19, 26-7.

p. 222 68. Non ricordare, a nostro danno,* i nostri peccati,
Maria, madre di nostro Signore,
nel tuo patto([73]), Vergine, ci rifugiamo.

69. Non ricordare, a nostro danno, la nostra colpa([74]),
Maria, madre di nostro Signore,
nella tua nascita, Vergine, ci rifugiamo.

70. Non ricordare, a nostro danno, il nostro errore,
Maria, madre di nostro Signore,
e non volgere il tuo volto da noi([75]).

71. A chi narrerò la tristezza del mio cuore,
se non a te, mia Signora Maria?
Prestamente ascolta la mia preghiera.

– Prega per noi Maria, il tuo Figlio buono, Redentore del mondo –

72. Per amore del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, artefice,
ti preghiamo, Maria, con l'alleluia:
ascolta il lamento e il pianto della nostra patria, l'Etiopia.

p. 223 73. Fa' udire, Maria, la tua voce possente,* il grido
che sempre abbatte il nostro nemico,
poiché ha moltiplicato la frode e le malvagità.

– 3 volte; di': Per Maria genitrice. –([76])

Osvaldo RAINERI
Via del Corso 437
00186 Roma

([73]) Sulla devozione e la festa della Vergine venerata col titolo di *kidāna meḥrat* (Patto di misericordia), v. E. HAMMERSCHMIDT, *Äthiopische Handschriften von Ṭānāsee 2*, Wiesbaden 1977, pp. 79-80, ms. 72 (VII); O. RAINERI, *I Mss. Etiopici del Museo Diocesano di Bergamo, Rendic. Acc. Naz. Lincei*, ser. 8, vol. 37, 1983, p. 282, ms. 14.

([74]) Sal 24, 7.

([75]) Cf. Sal 26, 9; 68, 18; 101, 3; 142, 7.

([76]) Segue (pp. 223-9) il *sebḥata fequr za-giyorgis* (Celebrazione del diletto di [san] Giorgio).

DANIEL L. McCONAUGHY

Syriac Manuscripts in South India: The Library of the Saint Thomas Apostolic Seminary

Syriac-speaking churches have existed in South India from the very dawn of Indian church history, and undoubtedly there have been Syriac manuscripts there just as long. The Syrian heritage in India is long and rich, and the Indian Christians are proud of and cherish their venerable heritage as is manifested by the great interest in Syriac studies in the seminaries in Kerala. This interest is also manifested by the care with which the Syriac manuscripts are being collected by some of the larger institutions among which the collection at the library of the Saint Thomas Apostolic Seminary in Vadavathoor, Kottayam, though not very long standing(1), is nevertheless substantial and well cared for.

In light of the recent acquisition of the Syriac manuscripts at the Saint Thomas Apostolic Seminary, it is needful that a listing and description of the 33 Syriac manuscripts seen by the author in December, 1985, be made. The data on the manuscripts is not all his own; there were slips of paper in some of the manuscripts describing their contents. These were made by various individuals, most notably Prof. J. Sanders, who contributed quite a lot of comments. The following data were taken from the notes and from the author's own observations. The author also would like to express his gratitude to the Librarian of the Saint Thomas Apostolic Seminary, Father Paul Maroky, for his help and for his interest in the preservation of these precious documents.

The manuscripts will be numbered by the numbers already given them by the Library.

1) MS 001: *Psalms* as in the Chaldean breviary. 5 1/4″ × 7 1/4″ (= cm. 13,5 × 18,5); 18/19 lines/pg.; 280ff.; 18th cent.
2) MS 003: *The Four Gospels in the Peshitta Version.* 5 1/4″ × 8″ (= cm. 13,5 × 20,3); 16 lines/pg.; 326ff.; 18th/19th cent.; No colophon—the end of MS is damaged. Nice clear E. Syrian hand.
3) MS 004: *Mixed texts of blessings and offices.* 3 3/4″ × 6″ (= cm. 9,5 × 15,3); 16 lines/pg.; 228ff.; 19th cent.
4) MS 005: *The Psalms and Hymns of Moses and Isaias* as given in the Chaldean breviary. 4 3/4″ × 7″ (= cm. 12,2 × 17,8); 17 lines/pg.; 250 ff.;

(1) It is not mentioned in Van der Ploeg's catalogue published in 1983: J. P. M. Van der Ploeg, *The Syriac Manuscripts of St. Thomas Christians* (Bangalore: Dharmaram Publications, 1983).

19th cent. No colophon. The last 12 folios are in a younger hand on different paper.

5) MS 006: *Service book.* 5 3/4″ × 7 3/4″ (= cm. 14,8 × 19,8)18 lines/pg.; 199ff; 19th/20th cent.
6) MS 007: *Miscellaneous scholia on Psalms and extracts from Daniel of Tella on Psalms.* 5 3/4″ × 8″ (= cm. 14,8 × 20,3); 24 lines/pg; 111ff.; 19th cent.; cf. MS 4 of Trivandrum Archbishop's house (see VAN DER PLOEG, *Syriac MSS*, p. 91).
7) MS 008: *Psalms* as in the Chaldean breviary. 5 1/2″ × 7 1/2″ (= cm. 14,2 × 19,2); 18 lines/pg.; 272ff.; 19th cent.; different hands and types of paper due to repair.
8) MS 009: *Divine Offices for several feasts.* 4 3/4″ × 7 1/2″ (= cm. 12,2 × 19,2); 16 lines/pg.; 19th cent.
9) MS 010: *The Psalms and Hymns of Moses and Isaias* as given in the Chaldean breviary. 4 1/2″ × 6 3/4″ (= cm. 11,5 × 17,2); 18 lines/pg.; 272ff.; 19th cent. The beginning and end of the MS are missing.
10) MS 011: *Psalms* as in the Chaldean breviary. 4 1/2″ × 7 1/2″ (= cm. 11,5 × 19,2); 15 lines/pg.; 370ff.; late 19th cent.
11) MS 012: *Service book.* 5 1/4″ × 7″ (= cm. 13,5 × 17,8); 166ff.; 18th cent.; Large clean E. Syrian estrangela script. Different hands and types of paper due to repair.
12) Ms 013: *Office of the Dead.* 3 1/2″ × 5 3/4″ (= cm. 8,9 × 14,8); 12 lines/pg.; 104ff.; early 19th cent.
13) MS 014: *Psalms* as in the Chaldean breviary. 3 3/4″ × 5 1/2″ (= cm. 9,5 × 14,2); 13 lines/pg.; 154ff; 18th/19th cent.; Incomplete and pages improperly arranged. Comment: "Since some *qanonê* show differences with the existing ones, it seems to be rather old".
14) MS 015: *Prayers.* 2 1/2″ × 4″ (= cm. 6,4 × 10,2); 615 pp. J. Sanders proposes "1880 for first fascicle and 1800 for the rest".
15) MS 016: *Short treatises on various Christian topics.* 18 lines/pg.; 291ff.; 18th cent. Comment: "likely a translation from some Latin work—at least an adaptation from it". Belonged to Fr. Thomas Arayathinal.
16) MS 017: *Various works.* 5 1/4″ × 8″ (= cm. 13,5 × 20,3); 18 lines/pg.; 207ff.; 19th cent. Beginning from folio 10v: selected questions on the NT from Ishodad of Merv, the Interpreter, Mar Aha, Dadisho, etc.; questions from Genesis; poetry; canons from Abdisho of Gazarta for ordinations; a letter from the Jacobite patriarch to Mar Sabrisho and the reply; extracts from letters of Mar Ishojahb, metropolitan of Arbil; On the Seven Sacraments by Petrus Qumis; misc. theological works.
17) MS 018: *Book of Paradise* by Abdisho of Soba. 5 1/2″ × 7 3/4″ (= cm. 14,2 × 19,8); 18 lines/pg.; 158ff.; 19th cent. Belonged to Fr. Arayathinal.
18) MS 019: *Syriac Grammar* copied from the text published in 1636 at the Maronite College of Rome (cf. J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* 1 : 552,3), and "*Fifteen* Madrāshê *on Humility by Mar Ephrem, the Syrian, our holy Father*". 5 1/2″ × 7 3/4″ (= cm. 14,2 × 19,8); 99ff.; 19th cent. First part is 79 ff. and second part 20ff.; in a later hand. Belonged to Fr. Arayathinal.
19) MS 020: *Commentary on the Four Gospels by Ishodad of Merv.* 5 3/4″ ×

7 3/4″ (= cm. 14,8 × 19,8); 19 lines/pg.; 194ff.; 18th cent. Belonged to Fr. Arayathinal. This MS is probably referred to by VAN DER PLOEG (*Syriac MSS*, p. 180).

20) MS 022: *Grammar in Ephrem-like Poetry for Young Men Pure of Mind.* 3 1/2″ × 5 1/2″ (= cm. 8,9 × 14,2); 14 lines/pg.; 94ff.; 18th/19th cent.
21) MS 023: *Christian Discipline.* 3 1/4″ × 5″ (= cm. 8,3 × 12,8); 15 lines/pg.; 144ff.; 19th cent.
22) MS 024: *Prayer book.* 3″ × 4″ (= cm. 7,8 × 10,3); 11 lines/pg.; 40ff.; 19th cent.
23) MS 025: *Service book.* 3 1/4″ × 5 3/4″ (= cm. 8,2 × 10,3); 15 lines/pg.; 420ff.; 19th cent. Contents: ff. 1-205 Psalter; 206r-248r ferial *ramsha* according to "before" and "after"; 248r-287v Antiphons of the Martyrs; 288v-420v ferial *leliya.*
24) MS 026: *Morning and evening prayers.* 3 1/2″ × 5 3/4″ (= cm. 8,9 × 14,8); 229ff.; 19th cent.
25) MS 027: *Book of the Explanations of Christian Doctrine.* (Catechism) by Joseph Audo. 7 1/2″ × 10 1/2″ (= cm. 19,2 × 26,7); 26 lines/pg; 695 pp. Copied by Joseph of Thurthipalli, Palai, in 1890. Translated by Joseph Audo from Arabic to Syriac in 1843.
26) MS 100: *Summed-up Compendium of the True Law which all Christians are Bound to Learn* (Catechism). 3 3/4″ × 5 1/4″ (= cm. 9,5 × 13,5); 15 lines/pg.; 92ff.; 18th/19th cent. Belonged to Fr. Arayathinal.
27) Ms 102: *Month of May for Our Lady.* 3 1/2″ × 5 1/2″ (= cm. 8,9 × 14,2); 14 lines/pg. in main text, 16 lines/pg. for first 10ff. which are also in a different hand; 168ff; 19th cent.
28) MS 104: *Psalms of David and Canons.* 5″ × 7″ (= cm. 12,8 × 17,8); 18 lines/pg.; 19th cent. Colophon; "This book was written and completed in Ayway (Alwaye?) by the hands of the Elder Kuriakos, called 'Manna', a member of the parish church of Cherpunkal".
29) MS 105: *Canonical Office.* 3 1/2″ × 5″ (= cm. 8,9 × 17,8); 17 lines/pg.; 130ff.; 19th cent. Two different hands.
30) MS 106: *Rituals.* 3 1/2″ × 5 1/2″ (= cm. 8,9 × 14,2). 14 lines/pg.; 19th cent.
31) Accession No. 40298: *Grammar of the Syriac Language* by Isaac of Shidroun, a Maronite from Lebanon. 4 3/4″ × 7 1/4″ (= cm. 12,2 × 18,5)19 lines/pg.; 130ff.; 19th cent. Copied from text printed in Rome in 1636.
32) Unnumbered MS: *Service book* of different texts by different hands bound together. 19th cent.
33) Unnumbered MS: *The Order of the Consecration of the Oil of the Annointing of Baptism and of the Annointing of the Sick.* 9 3/4″ × 14″ (= cm. 24,8 × 35,7); 22 lines/pg.; 30ff.; June 17, 1924. From the Library of Fr. Arayathinal, who acquired it in 1932.

1137 Elmwood
Evanston, Illinois 60202
U.S.A.

Daniel L. MCCONAUGHY

RECENSIONES

Aethiopica

Hāymānota abaw qaddamt: La foi des pères anciens, I: *Texte Ethiopien: Enseignement de Mamher Kefla Giyorgis composé par alaqa Kidana Wald kefle recueilli par son disciple Dasta Takla Wald.* Avec une introduction sur la vie et l'œuvre de ces trois savants par Berhanou ABEBBÉ. (= Studien zur Kulturkunde begründet von Leo Frobenius, Herausgegeben von Eike Haberland, 79. Band) Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart 1986, pp. 287.

Il libro, *Hāymānota abaw qaddamt*, ossia *La fede dei padri antichi*, contiene «un document précieux et un témoignage éminent sur la spiritualité éthiopienne» (p. 1), frutto del lavoro di quattro dotti etiopi, l'ultimo dei quali, Berhanu Abbebé nell'Introduzione, delinea i tratti più salienti della vita e delle opere dei tre che l'anno preceduto. 1) Kefla Giorgis (1825-1908; pp. 7-17), noto in occidente in particolare per essere stato, durante il suo soggiorno a Roma, prezioso collaboratore di Ignazio Guidi; 2) Kidāna Wald Keflē (1869/70-1944; pp. 17-27), figlio spirituale e discepolo del precedente, famoso editore di classici in lingua ge'ez; 3) Dastā Takla Wald (1901-1985; pp. 27-36), di cui è riprodotta una foto dell'83 all'inizio del volume, che ebbe come maestro Kidāna Wald Keflē e diede alle stampe diverse opere, specie a carattere linguistico, tra cui primeggia *Addis yāmāreññā mazgaba qālāt* (Nuovo dizionario amarico, Addis Abeba 1970).

Nell'Introduzione (pp. 36-51) sono pure messi in rilievo i temi fondamentali dei tre grandi maestri, tra cui domina quello riguardante la dottrina cristologica dell'unione e dell'unzione (ampiamente studiata da Yaqob Beyene in OCA 215 e altrove). Parallelamente alla finalità teologica, i medesimi scrittori ebbero la più viva sollecitudine nei riguardi della cultura etiopica (scrittura, lingua, storia), che, per lo studente etiope, «doit précéder tout apprentissage» (p. 6).

Dopo la bibliografia (pp. 52-4), segue il testo etiopico dello *Hāymānota abaw qaddamt*, riproduzione dello scritto di un esperto calligrafo etiope. Il testo per lo più amarico, redatto in prosa e in versi, non manca di brani, anche notevoli, in ge'ez (es. p. 66 ss) e reca una propria numerazione (pp. 1-227, corrispondenti alle pp., segnate in numeri arabi, 57-287, alle quali ultime si fa riferimento nella presente recensione).

C'è da augurarsi di poter leggere presto il volume preannunciato (p. 1), con traduzione e commento, in lingua europea, de' *La fede dei padri antichi*. Riferiamo qui alcuni argomenti: Finalità dello scritto (p. 61); i Concili di Nicea, di Costantinopoli e di Efeso (p. 66*; introduzione della fede in Etiopia (s. Marco, s. Atanasio, s. Frumenzio; p. 79); l'unione e l'unzione di Cristo

(p. 83ss); le colonne del mistero (catechismo a domande e risposte: Trinità, Incarnazione, Battesimo, Eucaristia, Risurrezione; p. 135ss); Versi (preghiere, antifone, ecc.; p. 189ss) di 'Enqua Baḥrey, Kefla Yoḥannes, Walda Hāymānot, *abbā* Quāyā, Takla Ṣeyon e altri; sull'istruzione (p. 282).

Nel sottolineare la posizione dottrinale teologica, assai vicina a quella cattolica, sostenuta da Kidāna Wald Keflē, il quale seguiva la corrente detta *ṣaggā leğ* (Figlio della grazia: unità della persona e dualità delle nature e delle operazioni in Cristo), notiamo che lo stesso maestro volle aggiungere al suo nome quello del sacerdote cattolico *abbā* Takla Hāymanot (1825-1902), professandosi così suo figlio spirituale (Kidāna Wald Keflē Walda Abbā Teklē). Si deve quindi evidentemente correggere l'affermazione (p. 17, n. 68): «C'est une allusion au Takla Hāymānot du IVe-Ve siècle...» con «...du XIXe-XXe siècle...».

Lo *Hāymānota abaw qaddamt* si può collocare a giusto titolo, ai primi posti fra le opere etiopiche edite recentemente.

O. Raineri

Claude Sumner, *Classical Ethiopian Philosophy*. Sponsored by Alliance Ethio-Française d'Addis-Abéba. Commercial Printing Press, Addis Ababa 1985, pp. 318.

L'A. ha raccolto in questo volume quattro testi etiopici che già a suo tempo aveva lui stesso tradotto e commentato nei volumi I-V, della sua *Ethiopian Philosophy*, Addis Ababa 1974-1982 (v. rec. OCP 1986 221-222). Per chi conosce quei volumi non c'è quindi del nuovo qui. Ma, dopo averne trattato dettagliatamente, è un'ottima idea il raccogliere poi in un solo volume quattro testi emblematici per la storia del pensiero etiopico, dandone la traduzione inglese con una ridotta introduzione. In tal modo l'A. mette a disposizione di una più vasta cerchia di lettori, che non i soli specialisti, il bestiario simbolico o *Fisiologo*, scritto in greco probabilmente nel secondo secolo dell'era cristiana e tradotto in etiopico nel secolo V (pp. 17-50); la raccolta di detti o *Libro dei Filosofi*, composto in greco nell'epoca bizantina, poi tradotto in arabo e dall'arabo in etiopico, da un certo abate Michele, all'inizio del secolo XVI (pp. 51-165); la trasposizione del mito di Edipo o *Vita e massime di Secundus*, dalle redazioni greca, latina, siriaca, araba e finalmente etiopica (pp. 166-223) il cui protagonista studia a Berytus, l'odierna Beirut, alla famosa scuola di diritto fiorita tra i secoli secondo e sesto d.C. Da ultimo c'è un testo etiopico, più recente, il *Trattato di Zär'a Ya'eqob e di Wäldä*, in realtà costituito da due scritti. Il Conti Rossini lo pretendeva composto da P. Giusto da Urbino, ma studi successivi lo hanno restituito all'Etiopia, sia per la lingua che per il contenuto. È infatti opera originale, frutto di personale riflessione (pp. 224-288).

Il volume, che ha un appendice con liste di citazioni (pp. 289-293), una bibliografia (pp. 294-302) ed è corredato di indici onomastici (pp. 303-305), toponomastici (pp. 306-307), terminologici (p. 308) e di materia (pp. 309-318),

si aggiunge alla lunga lista di validi lavori che l'A. ha dedicato alla cultura etiopica. Gli auguriamo di continuare a darci simili preziosi contributi alla conoscenza approfondita del popolo etiopico e della sua storia spirituale.

V. POGGI S.J.

Edward ULLENDORF, *A Tigrinya (Təgrəñña) Chrestomathy. Introduction — Grammatical Tables — Tigrinya Texts-Letters — Phrases — Tigrinya-English Glossary — Select Bibliography.* (= Äthiopische Forschungen Herausgegeben von Ernst Hammerschmidt, Band 19) Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart 1985, pp. 242.

Il volume, che non è una grammatica elementare per principianti, come precisa l'A. nella Prefazione (p. 5), contiene alcune tavole grammaticali (pp. 21-25); 32 testi di lettura (pp. 27-154); un glossario tigrigna-inglese (pp. 155-236); le fonti dei testi prescelti (pp. 237-239) e una bibliografia (pp. 241-242).

È piuttosto un'antologia di testi in tigrigna, la lingua dell'antico regno di Aksum, erede diretta del ge'ez, parlata oggi da 4-5 milioni di persone nel Tigrai, in provincie montane dell'Eritrea, fino alle regioni di Keren e Massaua, Tembien e Wolqayt.

Questa lingua, segnalata appena in Occidente nell'epoca moderna, non venne studiata prima del secolo XIX°. La grammatica di Praetorius è del 1871. Nel 1918 esce il vocabolario di Francesco da Bassano. La grammatica di Mauro da Leonessa è del 1928. Pochi anni dopo esce la prima grammatica scritta da un autoctono, Ya'qob Gäbrä Iyäsus. Anche Conti Rossini pubblica una grammatica tigrigna con testi. Quella di Leslau è del 1941.

L'A., etiopista e semitista consacrato, conosce tutti questi precedenti, come anche i lavori linguistici di Beyene, di Goldenberg, di Voigt, ecc. Ma, soprattutto, egli ha diretto il settimanale *nay Ertra sämunavi gazetta*, palestra in cui la letteratura tigrigna ha avuto dal 1942 una fioritura senza precedenti. H. J. Polotsky aveva infatti auspicato ancora nel 1947 che dalle pagine di quel settimanale si estraessero testi per un'antologia tigrigna. Cinque testi di questo volume sono tratti appunto da quel periodico. Gli altri provengono dalla versione tigrigna della Bibbia e dell'Imitazione di Cristo, da testi giuridici, da racconti e romanzi, da fraseologia corrente, da epistolari, ecc.

L'opera ha tutti i carismi di un efficace strumento di lavoro linguistico.

V. POGGI S.J.

Albanica

Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di Giuseppe Valentini S.J. (= Studi Albanesi, Studi e Testi, VI) Leo S. Olschki Editore, Firenze 1986, pp. 504.

Il numero e l'interesse di contributi specializzati raccolti in questo volume dedicato alla memoria di Giuseppe Valentini S.J. (Padova 1.7.1900 — Milano 16.11.1979) rende testimoniaza al valore di lui. Questo gesuita italiano, dopo aver vissuto circa venti anni in Albania e aver diretto due riviste in albanese, divenne titolare della cattedra di lingue e letteratura albanese dell'università di Palermo. La sua vastissima produzione letteraria, comprendente anche pubblicistica di alta divulgazione, contempla, tra l'altro, i trenta volumi di *Acta Albaniae Veneta.*

Il volume di omaggio postumo, iniziativa comune del Collegio Universitario Antonianum e del Seminario di Filologia balcanica dell'università di Padova, si apre con una sezione introduttiva fatta di spunti biografici a cura di A. Scurani S.J. e di G. Sommavilla S.J., nonché di Riccardo Bacchelli, famoso scrittore italiano, estimatore del Valentini e, come lui, nel frattempo deceduto. Namik Ressuli scrive alcune pagine sulla rinascita letteraria albanese cui il Valentini, come altri sacerdoti cattolici, contribuì personalmente. Una bibliografia scelta del Valentini chiude questa prima parte del volume (pp. I-XXXVIII).

La seconda sezione, albanologica e balcanica (pp. 1-174) è costituita da cinque studi di filologia albanese (E. Banfi, M. Camaj, A. Guzzetta, A. P. Hamp, C. Marcato, M. Mihaescu) e uno di filologia rumena (G. B. Pellegrini); da un saggio sull'antropologia degli Italo-albanesi (C. Corrain); da contributi alla storia di Durazzo (G. Fedalto e J. Ferluga) e da un saggio sull'evoluzione della disciplina albanologica (H. Schaller).

L'ultima sezione del volume ha un ambito più vasto. Il Valentini infatti, oltre ad avere assunto personalmente il rito bizantino, insegnò anche filologia bizantina e letteratura cristiana antica. Questa sezione si estende a più settori dell'Oriente Cristiano e vari autori dei saggi in essa compresi sono docenti di questo Istituto Orientale.

Vi sono pubblicati, o studiati, inediti riguardanti Michele Psello (M. L. Agosti), il Bessarione (C. Capizzi S.J.), Giovanni Tetzes (P. L. M. Leone) e A. M. Nacchi S.J. (V. Poggi S.J.).

Vengono in seguito un saggio sui possedimenti bizantini di Venezia nel secolo XII (S. Borsari), due studi sulla questione del *Filioque* (Kh. Samir S.J. e B. Schultze S.J.), una ricerca sulla confessione dei peccati secondo S. Basilio e S. Gregorio di Nissa (F. van de Paverd O.S.A.), uno studio di agiografia italogreca (S. Caruso), un altro sul rapporto fra liturgia e anima russa (R. Taft S.J.) e infine una descrizione e catalogazione di filigrane venete nell'archivio di un famoso monastero copto (U. Zanetti S.J.).

Ci congratuliamo con C. Messori S.J. e G. B. Pellegrini per aver ideato e portato a termine questa bella intrapresa culturale. La veste tipografica è

degna della casa Olschki. Talvolta però il correttore ha dormito. La pagina 502 ha tre errori di stampa. Anche l'indice andava sottoposto alla revisione degli autori.

V. POGGI S.J.

Arabica

Maymar fī wūǧūd al ḫāliq wal-dīn al-qawīm, li-Ṭawdurus Abī Qurrah. Haqqaqahu wa qaddama lahu wa fahrasahu al-ab al-duktūr Aġnāṭyūs DĪK (al-turāṯ al-'arabī al-masiḥī, 3) al maktabah al-būlusiyyah, Ǧuniyyah 1982. THÉODORE ABUQURRA, *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion.* Introduction et texte critique par le Père Ignace DICK, Librairie Saint Paul, Jounieh 1982, pp. 298+LVI.

Questo libro, il terzo della collana, *Patrimoine Arabe Chrétien*, diretta da Mgr. Teofilo Edelby, è dedicato al teologo Teodoro Abū Qurrah vissuto tra il secolo VIII e il secolo IX. Dopo una introduzione che ne situa la figura e l'attività letteraria, rimastaci non solo in arabo ma anche in greco e in georgiano (ar. pp. 15-101; fr. pp. V-XXV) l'A. prepara alla lettura dell'opera di Abū Quarrah di cui fa l'edizione critica (ar. pp. 173-270) e il commento (fr. pp. XVI-XLVIII). L'edizione è corredata di oltre venti pagine di indici (ar. pp. 273-298) e al commento fa seguito una bibliografia (fr. pp. XLIX-LVI). Il testo di Abū Quarrah qui edito è il trattato apologetico, *Sull'esistenza del Creatore e sulla vera religione*, desunto dall'unico manoscritto n. 373 di Dayr al-Šir. Questo trattato era già stato edito da L. Cheikho nel 1912 su *al-Maŝriq* e Graf ne aveva pubblicato l'anno seguente la traduzione tedesca su *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* L'A. giustifica questa nuova edizione come più corretta, più fedele e più leggibile. Essa è infatti divisa in capitoli, paragrafi e versetti. Ha un apparato critico con gli errori del copista e con i motivi per cui l'A. si stacca qua e là dalla lettura del Cheikho. Gli anni trascorsi da quando il gesuita la pubblicò la prima volta e gli studi fatti su Abū Qurrah nel frattempo, da Graf, da Griffith e dallo stesso Dick, permettono infatti di inserire meglio questo scritto, certamente di Abū Qurrah, nella produzione di lui. Sarebbe questa una sua opera giovanile. Anche il commento sollecita nuove riflessioni. Nel parlare dell'unica vera religione, Abū Qurrah non ha a che fare con atei, ma con Sabei, Mazdei, Samaritani, Giudei, Cristiani, Musulmani e con seguaci di Bardesane e di Marcione (ar. pp. 200-210). Proprio nei confronti di questi ultimi Abū Qurrah risponde con un curioso argomento per giustificare la rivelazione mosaica e l'Antico Testamento (ar. pp. 254-258). Segno che la concezione dualista che opponeva Antico e Nuovo Testamento sopravviveva ancora nel Vicino Oriente all'epoca di Abū Qurrah. Il volume rende giustizia a uno scritto e a un autore importante della letteratura araba cristiana. Segnaliamo qualche errore di stampa, soprattutto nelle citazioni bibliografiche non arabe.

V. POGGI S.J.

Stefan LEDER, *Die arabische Ecloga. Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios herausgegeben.* (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Band 12) Löwenklau, Frankfurt am Main 1985, pp. X + 142.

Le Centre d'histoire du droit byzantin de Francfort envisage la publication non seulement des textes canoniques grecs, mais aussi de leurs versions arabes, arméniennes et slaves. Le texte grec de l'Ecloga ayant été publié par Ludwig Burgmann en 1983 (vol. 10 de la collection), l'édition de la version arabe devenait possible.

Ce texte nous a été intégralement conservé dans la collection canonique compilée par le moine copte Macaire (Maqārah) au début du 14e siècle (cf. GCAL I, 560-563; II, 437) comme étant le 4e livre des Canons des Rois. Des extraits, correspondant à 15% du texte, nous ont été conservés dans le Nomocanon d'al-Safī Ibn al-'Assāl rédigé en 1238, lequel affirme l'origine melkite du texte, qu'il appelle «troisième livre des Canons des Rois». Abū 'l-Barakāt Ibn Kabar, vers l'an 1300-1310, en donne l'index (p. 143-144 de notre édition de 1971) et le considère aussi comme 3e livre. Pour le moment, tous les témoins arabes connus sont de provenance copte.

Après une introduction concise et substantielle (p. 1-26) qui s'appuie principalement sur les travaux de C. A. Nallino, St. Leder édite critiquement le texte intégral de Macaire en 705 lignes (p. 27-119) et les extraits d'Ibn al-'Assāl en 104 lignes (p. 120-133). Il donne en regard une traduction allemande annotée.

Le texte de Macaire a été établi sur six manuscrits égyptiens, dont trois du 14e siècle (A, B, F = Paris, Vatican et Mardin, ce dernier manuscrit découvert en 1984 et collationné en appendice, p. 135-142); celui d'Ibn al-'Assāl sur quatre manuscrits de Paris plus l'édition du Caire de 1927.

L'édition est soignée. L'auteur s'est donné la peine de nous livrer un texte lisible, rendu intelligible grâce à une bonne ponctuation et à la vocalisation nécessaire. On s'en réjouira d'autant plus que cela est plutôt rare dans les éditions occidentales de textes arabes chrétiens.

Le motif en est, croyons-nous, que l'éditeur, arabisant et islamologue et non pas spécialiste de littérature arabe chrétienne, s'est contenté de suivre sans préjugés la méthode normalement en usage dans l'édition des textes arabes de même époque. Etudiant dans l'introduction (p. 21-24) les caractéristiques linguistiques de cette traduction, il signale qu'on y retrouve les caractéristiques de «l'arabe chrétien»; mais que celles-ci sont identiques à celles de «l'arabe musulman»: «Alle hier erscheinenden Phänomene begegnen uns auch in den einschlägigen Beschreibungen mittelarabischer Texte aus muslimischer Feder» (p. 22). Ceci l'a parfois amené à corriger l'orthographe ou la grammaire des manuscrits. Le résultat est heureux.

La traduction est claire et fidèle; en cas d'ambiguïté des pronoms, le traducteur a explicité cela entre parenthèses. En note, se trouvent certaines comparaisons avec l'original grec, et l'explication des termes techniques arabes, qui sont le plus souvent communs aux chrétiens et aux musulmans, tels *inṣāf* (n. 7), *taklīl* (n. 19), *ṣadāq* (n. 27), *'aṣabah* (n. 28), etc. les références où allusions bibliques sont aussi indiquées.

Bref, cet ouvrage est à tous points de vue excellent. Nous n'avons qu'un regret, c'est que l'auteur n'ait pas donné un index-lexique des termes les plus importants. Il nous reste à souhaiter que le Centre de Francfort nous fournisse d'autres versions arabes de textes canoniques byzantins aussi bien éditées que celle-ci.

Kh. SAMIR S.J.

Yiannis MEÏMARIS, *Katālūğ al-Maḫṭūṭāt al-'arabiyyah al-muktašafah ḥadīṯan bi-Dayr Sānt Kātarīn al-muqaddas bi-Ṭūr Sīnā.* The National Hellenic Research Foundation, Centre for Greek and Roman Antiquity, 48 Vassileos Constantinou Avenue, 11635 Athènes 1985, 156+70 pages in-4°, avec 142 reproductions en noir et blanc, et 20 en couleurs.

En 1975, le monde savant eut la surprise d'apprendre que, à la suite de travaux de nettoyage entrepris au monastère de Sainte-Catherine au Mont-Sinaï pour remédier aux conséquences d'un malheureux incendie, le vieux fonds de la bibliothèque venait d'être découvert. Cette découverte mémorable eut lieu le 25 mai 1975. Ce fonds comprenait des manuscrits grecs, arabes, syriaques et autres, le plus souvent en assez mauvais état. En novembre 1983, le Père bibliothécaire du monastrère demanda au Dr. Y. Meïmaris de rédiger le catalogue du fonds arabe. Deux séjours au monastère permirent à l'auteur de rédiger cet inventaire, qui est, sauf erreur, le premier catalogue du nouveau fonds à voir le jour.

Ce nouveau fonds arabe comprend 70 manuscrits sur parchemin et 85 sur papier. Ils viennent s'ajouter aux 601 manuscrits arabes déjà connus et catalogués, totalisant ainsi 756 manuscrits littéraires. Quant aux documents et rouleaux arabes, aux 1072 connus jusqu'ici et déjà catalogués, viennent s'ajouter 345 nouveaux, qui ne sont pas encore catalogués. Le fonds arabe sinaïtique est ainsi le plus riche fonds arabe chrétien, sinon par le nombre, du moins par l'antiquité de ses manuscrits.

En effet, les manuscrits sur parchemin ici catalogués appartiennent tous aux 9°-10° siècles. tandis que ceux sur papier aux 11°-13° siècles. Par prudence, l'auteur a préféré ne pas donner de datation plus précise pour chaque manuscrit. Dix-huit de ces nouveaux manuscrits sont datés: le plus ancien serait de l'année 859 et le plus récent de l'année 1289. Si la datation proposée pour le Pg 16 (A.D. 859) est exacte, nous nous trouverions en présence du plus ancien MS arabe chrétien daté, absolument parlant. Ce manuscrit détrônerait ainsi le Sinaï arabe 151 (et non pas Sinaï arabe 110, comme cela est dit dans la préface), lequel est daté de l'année 867. Ce colophon du Pg 16 est particulièrement intéressant à plusieurs titres, mais il pose des problèmes de datation que nous ne puvons examiner ici; nous y reviendrons, si Dieu veut, ailleurs.

L'auteur classe ces manuscrits selon les matériaux utilisés: parchemin N° 1-70 et papier N° 1-85. Cette classification, qui nous a d'abord dérouté, s'est révélée à la pratique être très utile. Elle nous a permis de remembrer

certains manuscrits aujourd'hui dispersés à travers le monde. A la suite de cette expérience, il nous paraît utile de dresser un inventaire de tous les parchemins arabes actuellement connus. Quant à nos manuscrits, nous suggérons de les citer ainsi: **Sinaï arabe N.F. Pg 1-70** ou **Pap. 1-85.**

Le total des folios présentés ici est de 2881 pour les parchemins et 4170 pour les papiers. Par ailleurs, le Pap. 14 contient 10 folios de parchemin, et le Pap. 17 contient des parchemins et des papyri grecs dans la reliure.

Onze manuscrits (et non pas 10 comme on lit dans l'introduction) sont palimpsestes. Ils sont tous écrits sur parchemin. En voici la liste, avec l'indication de l'écriture sous-jacente: Pg 2 (arabe et syriaque), 8 (grec sur deux colonnes, et latin), 27 (grec), 28 (grec sur deux colonnes), 40 (grec), 41 (syriaque), 55 (arabe), 56 (arabe), 57 (grec), 66 (syro-palestinien), 68 (syriaque). ils totalisent 411 folios. On notera aussi que l'écriture grecque est toujours majuscule.

L'ouvrage est rédigé en deux langues: arabe et grec. Le texte grec ajoute éventuellement en note quelques renseignements absents du texte arabe, par exemple les notes 24 (sur Théodore de Gaza) et 40 (sur Antiochus Stratège); ainsi qu'une bibliographie (p. 58-59), qui fournit parfois des titres grecs peu connus en Occident. Chaque partie s'achève par des index de noms de personnes et de lieux, ainsi que d'autres brefs index; ici encore, le grec ajoute un index thématique non attesté dans la partie arabe.

Entre les deux parties se trouvent les reproductions des manuscrits: 162 dont 20 en couleurs, sans compter les deux belles photos en couleurs reproduites sur la jaquette. Autant dire que presque tous les manuscrits ont une reproduction. Ceci a un énorme avantage paléographique, permettant au lecteur de se faire une idée de la graphie du manuscrit et de le dater éventuellement. Cela permet aussi au chercheur de compléter les informations fournies par le catalogue. Cela nous a permis également d'identifier du premier coup d'œil certains manuscrits sinaïtiques fragmentaires connus par ailleurs.

On regrettera cependant une certaine négligence dans ces reproductions. Souvent, la même photo a été reproduite deux fois: une fois en noir et blanc, et une fois en couleurs; la première reproduction était inutile, et on l'aurait remplacée utilement par une autre planche. Ainsi en va-t-il pour les photos en noir et blanc N° 16, 17, 20, 21, 37, 50, 68, 81, 96, 98, 123 et 126; elles sont respectivement identiques aux photos en couleurs N° 3, 4, 5, 6, 10, 13, 15, 16, 17, 18, 19 et 20. De plus, la photo noire N° 11 est à lire avec un miroir; celle en couleurs N° 14 était inutile, étant beaucoup mieux reproduite sur la jaquette, et la N° 15 est à renverser de haut en bas. Enfin, deux références sont à ajouter ou rectifier aux photos en couleurs: le N° 12 renvoie au MS Pg 46 (et non 47), et le N° 15 au MS Pg 70.

La description elle-même est plutôt sommaire, et s'apparente plus au genre «checklist» qu'à celui de catalogue. Aucun incipit n'est donné, mais seulement les titres; le nombre de folios de chaque pièce n'est pas indiqué. Surtout, aucune identification n'est faite. Le but de l'auteur a visiblement été de fournir au monde savant, le plus vite possible, une idée (malgré tout assez précise) du contenu de ces manuscrits.

En revanche, l'auteur a pris soin de reproduire attentivement en note les colophons et autres renseignements utiles. La tâche était loin d'être facile, vu

l'antiquité de ces manuscrits et leur état de conservation. Un coup d'œil sur les reproductions permet au lecteur de s'en rendre compte. On saura donc gré au Dr. Meïmaris d'avoir rendu aux chercheurs cet inappréciable service.

* * *

Nous allons donner ici une idée d'ensemble du contenu de ce fonds, réservant à une revue plus spécialisée (le *Journal of Arab Christian Studies*, édité à Louvain chez M. Peeters) les identifications, additions et corrections.

Les littératures biblique et liturgique occupent la première place. Le Nouveau Testament surtout, et particulièrement les évangiles ou les évangéliaires (non moins de 22 manuscrits dont 15 sur parchemin) est largement représenté, ainsi que les Horologes avec non moins de 17 manuscrits (Pg 10 + Pap. 6, 24, 27, 28, 33, 36, 38, 42, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 63, 68 et 78). La littérature canonique n'est pas absente: canons des apôtres (Pg 28) et canons de Basile et de Jean le Jeûneur (Pap. 3).

Dans la littérature patristique, à côté de Jean Chrysostome et d'Ephrem, qui abondent (surtout le premier), on notera Abraham (de Natpar?), Athanase d'Alexandrie, Basile, Cyrille de Jérusalem, Epiphane de Chypre, Grégoire de Nazianze, Ignace d'Antioche, Isaac de Ninive, Jacques de Saroug, Jean le Jeûneur, Marc L'Ermite, Siméon, Théophile d'Alexandrie, Théodore de Constantinople (!), l'enseignement d'Isaïe, etc.; les questions d'Athanase avec Antiochus; la sagesse de la Sibylle; etc.

Signalons en particulier quelques textes plus rares.

Le texte arabe de la prise de Jérusalem par les Perses en 614 a été publié en 1973-74 par le Prof. Gérard Garitte, dans le CSCO 340/341 et 347/348. Il en a donné quatre recensions différentes, établie chacune sur un seul manuscrit, remontant au 10° siècle pour deux d'entre eux. Nous avons ici le plus ancien témoin arabe; cependant, l'absence d'incipit comme aussi de photo de ce texte, ne permet pas de savoir si nous avons à faire à une cinquième recension ou bien à une des quatre éditées.

Les sept lettres d'Ignace d'Antioche (Pg 2) ont été éditées en 1968 par le P. Basile Basile dans la revue *Melto*. Ici nous avons un nouveau témoin de la fin du 9° siècle.

Des hymnes de Jacques de Saroug, qui échappèrent donc à la *damnatio memoriae*, nous trouvons quatre pièces: Pg 2; Pap. 8/13°; 17/12°; 22/1°. Seules les deux dernières sont actuellement connues en arabe: la troisième est l'homélie sur Abraham et Sarah et leur entrée en Egypte habituellement attribuée à saint Ephrem (= CPG 4160.1); la dernière est l'homélie sur le bon larron (Assemani N° 171). La seconde est l'homélie sur la délivrance du roi Asa des mains du roi Zarech, attestée en syriaque mais non encore en arabe (Assemani N° 197). Quant à la première, elle n'est connue ni en arabe ni en syriaque: «Sur le roi Salomon, quand il prit possession du règne».

Relevons encore les hymnes de saint Ephrem (Pg 2/8°, 12, 13 recueil de 30 hymnes que nous avions étudié jadis dans *Parole de l'Orient*, 15/2° sur le bon larron; Pap. 8/10° et 17°, 34/3°, 40/1°, 44/5°). Le Pg 13 mérite une men-

tion spéciale: c'est un recueil éphrémien de 30 hymnes. Signalons enfin des traités d'Isaac de Ninive (Pap. 17/4° et 8°; 67/1°) et de Jean le jeûneur (Pap. 3/3-4°).

L'hagiographie est particulièrement bien représentée. On y trouve les vies d'Antoine, Pachôme, Bishoï, Anoub, Macaire, Arsène et autres Pères du désert. Mais aussi tous les saints aimés de l'Orient: Barbara, Georges, Sophie, les 7 dormants d'Ephèse, les 40 martyrs de Sébaste, Théodore le Général; ou les apôtres et disciples: Pierre, Pierre et Paul, Jacques le frère du Seigneur, Jacques le disciple, Marc, Luc, Etienne le protomartyr, etc; ou les saints moins répandus, tels que Euphrasine, Xénophon et sa femme Marie, Marie la Copte, Etienne le Sabaïte, Stéphane et Nicon, Zosyme; etc.

La littérature monastique occupe évidemment une large place dans ce fonds.

Parmi les auteurs arabes, on signalera en particulier Théodore Abū Qurrah, Bišr Ibn al-Sirrī, l'évêque Ibrāhīm, Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī, et le médecin musulman 'Alī Ibn al-'Abbās al-Maǧūsī (cf. SEZGIN, GAS, III, 320-322; ULLMANN, *Die Medizin im Islam*, 140-146).

Ce catalogue rendra d'appréciables services aux chercheurs: patrologues, hagiographes et arabisants. Pour les paléographes et les spécialistes de littérature arabe chrétienne ce sera un instrument de travail nécessaire.

Kh. SAMIR S.J.

Maqālat fī al-taṯlīṯ wal-taǧassud wa siḥḥat al-masiḥiyyah li-Būlus Al-Būšī (Traité sur la Trinité, l'Incarnation et la Vérité du Christianisme de Paul de Būš). Etude, édition critique et index exhaustif par Khalīl SAMIR, S.J. col. (= Patrimoine Arabe Chrétien, 4; distribution: Librairie Saint-Paul, Jounieh, B.P. 125, Liban) 1983, pp. XLVI (français) + 320 (arabe).

L'ouvrage que nous présente ici le P. Samir est l'édition critique d'un traité écrit par un auteur copte d'expression arabe, de la première moitié du 13e siècle. Personnalité remarquable de l'Eglise d'Alexandrie, Būlus al-Būšī joue un rôle important durant les évènements qui ont suivi la mort du Patriarche Jean VI en 1216. Après s'être retiré dans son monastère du *Fayyūm* en 1225, il a été appelé en 1240, à remplir les charges d'évêque du Caire et de co-adjuteur du Patriarche Cyrille III.

* * *

Nous retrouvons ces éléments de la biographie de Būlus al-Būšī, dans *l'étude* (chapitre 1) du P. Samir, première tentative du genre depuis l'article de Jacob Muyser de 1950. Cette biographie est complétée par deux chapitres qui offrent de précieux renseignements sur la personnalité intellectuelle de l'auteur. L'un d'eux (chapitre 2) analyse ses œuvres, en corrigeant et en complétant GRAF (GCAL), et l'autre (chapitre 3) est consacré à l'impact que ses

écrits ont eu sur la littérature théologique des générations suivantes (citons particulièrement: *Les homélies des fêtes du Seigneur* et le *Commentaire de l'Apocalypse* dont nous préparons l'édition critique). Pour illustrer cet impact, le P. Samir publie (Chapitre 4) un traité anonyme sur l'Incarnation, largement inspiré de notre texte.

Il presénte ensuite (Chapitre 5) la méthode suivie dans l'édition critique, qui, entre autres résume et illustre celle plus largement décrite dans le volume sur *Yaḥyā Ibn 'Adī* (*Traité de l'Unité*, édité par Khalīl SAMĪR, coll. «Patrimoine Arabe Chrétien» nº 2, 1980, p. 79-91). Cette édition est réalisée à partir de l'unique manuscrit d'Oxford, ce qui a rendu la tâche de l'éditeur plus difficile, le texte se trouvant de surcroît partiellement amputé dans ses deux premières parties. A ce niveau, un index exhaustif de tous les mots du texte (chapitre 6) a permis à l'éditeur de «corriger le texte critique, préciser le sens des mots apparemment banals et déterminer les termes techniques philosophico-théologiques». Il permettra aussi, dans l'avenir, de retrouver les thèmes théologiques importants dans la littérature chrétienne arabe.

Cette étude introductive se termine par une analyse de la pensée de l'auteur contenue dans ce traité (Chapitre 7), en insistant sur le mystère de l'Incarnation (Chapitre 8) et en proposant des pistes de lecture pour l'homme d'aujourd'hui (Chapitre «conclusif»). Un résumé de cette étude en langue française introduit le texte aux lecteurs du monde non-arabe.



Le traité, ainsi étudié, se présente, en quatre parties: I- sur l'Unité; II- sur la trinité; III- sur l'Incarnation; IV- sur la Vérité du Christianisme.

Dans les parties I et II, l'Auteur affirme, à partir d'arguments scripturaires et rationnels, la possibilité de la foi en Dieu Un et Trine. Plusieurs concepts classiques reviennent, et surtout plusieurs images puisées dans la théologie des Pères, dans le but d'illustrer des données que le mystère ne nous permet de comprendre que par analogie. Notre auteur est, comme le montre l'éditeur (p. 95-97), tributaire du théologien syrien jacobite Abū Rā'iṭah at-takrītī (± 800) et de son *Epître sur la Sainte Trinité.*

La partie III mérite une particulière attention. D'une manière, non pas originale mais inhabituelle, l'Auteur lie création, Incarnation et Sacrements (baptême et eucharistie) par deux concepts-clefs exprimant l'Amour de Dieu pour les hommes et l'Unité de son action salvifique: *ǧūd* (bonté) et *tafaḍḍul* (condescendance, plutôt que générosité?). L'homme, rendu esclave de la mort méritée par la désobéissance (*ma'ṣiyah*) originelle, a retrouvé la libération et la vie éternelle par l'Incarnation du Dieu Verbe. Lui seul, comme Créateur, a pu opérer le renouvellement (*taǧdīd*) et la restauration (*iṣlāḥ*) du genre humain, en ressuscitant d'entre les morts la chair de son humanité qu'Il a unie (*ittiḥād*) à sa Divinité. Sa condescendance est encore plus grande, quand Il nous fait le don de l'Esprit-Saint (dans le baptême) et de sa Chair (dans l'eucharistie), comme condition nécessaire pour accéder à la vie éternelle. Enfin, cette troisième partie témoigne d'une mariologie profondément enracinée dans la tradition patristico-liturgique de l'Eglise Copte. Marie, préfigurée par

le buisson ardent, dans lequel Dieu a parlé à Moïse, est le protoype d'une humanité (*bašarriyyah*) pure (buisson épineux) et participante au Salut du Christ.

La partie IV du traité présente deux critères de crédibilité du Christianisme: l'authenticité des apôtres; et le témoignage de la raison, de l'Ecriture et des signes accomplis par celui qui annonce. Comme dans le reste du traité, les arguments auxquels répond l'auteur, révèlent l'ambiance musulmane où il a vécu. Inutile de remarquer que cette dernière partie offre à la Théologie Fondamentale le témoignage vivant d'une Eglise qui construit son argumentation conformément aux besoins de son milieu.

En conclusion, il ne reste qu'à remercier le P. Samir pour l'étude et l'édition du traité de Būlus Al-Būšī qui intéresseront non seulement le théologien, mais aussi le simple fidèle qui y trouvera une matière pour enrichir et approfondir sa propre spiritualité (cf. p. 113-114).

Collège Grec de Rome Nagi Edelby

Armenica et Georgica

Patrizia Licini, *Cristoforo Castelli e la sua Missione in Georgia.* Estratto da *Regnum Dei*, XLI (1985), pp. I-VI, 1-226.

Sono qui pubblicati per la prima volta sei manoscritti inediti dell'Archivio Generale dei Padri Teatini. Ne è autore il missionario teatino in Georgia, Teramo (Cristoforo) Castelli (1600-1659).

Essi sono preceduti nel volume da una bibliografia (pp. I-VI), da una Introduzione (pp. 1-24) da una tavola cronologica (pp. 25-28) da un Indice di toponimi (pp. 29-30) e da Avvertenze (p. 31).

Il Castelli, che partì trentenne dall'Italia nel 1631 e fu superiore della Missione Georgiana, dovette il suo grande successo anche all'esercizio della medicina e della pittura. Le guarigioni da lui operate ebbero infatti vasta risonanza, tanto che le corti di Mingrelia, di Georgia e di Persia se lo contendevano. I suoi dipinti ornarono varie chiese georgiane.

L'odierna Georgia non lo dimentica, pubblicandone anzi scritti e disegni (Guiorgaze, Tbilisi 1977).

In questo volume si editano le compendiose relazioni storiche di un venticinquennio georgiano, stese dal missionario alla fine della vita, in sostituzione di tutti quegli scritti anteriori che, superstiti di naufragi e disavventure in Oriente, erano poi scomparsi, non si sa come, quando il Castelli, sfinito dagli stenti, era rientrato in Italia.

L'Autrice è ben preparata per questo lavoro di edizione. Ha già scritto tre lavori sulla corrispondenza di Castelli e ha edito la *Relazione della Mengrellia* (1644) di un compagno di missione del Castelli (OCP 1984).

Ci auguriamo anzi che la Licini pubblichi altri dei documenti inediti che segnala. La stessa sua acribia esegetica, già buona, si avvantaggerà ulteriormente dell'esperienza acquisita. Per esempio, non si troverà più imbarazzata

davanti all'abbreviazione «in patib» (p. 131) che sta soltanto per la formula ben nota «in partibus infidelium». Trattando ancora del cosiddetto prodigio del fuoco pasquale (p. 66) rinvierà alla nota polemica sul fuoco pasquale nella chiesa del S. Sepolcro a Gerusalemme che ha interessato le varie cristianità orientali, da quella bizantina a quella georgiana, fino alla copta e, di riflesso, gli stessi Musulmani. E, scrivendo ancora sul Castelli, non mancherà di menzionare la voce di L. Cajani nel *Diz. Biogr. degli Italiani.*

A parte queste amichevoli osservazioni, ci congratuliamo vivamente con la Licini per l'iniziativa di sottrarre all'oblio documenti così importanti per la storia del Cristianesimo caucasico.

V. Poggi S.J.

Nina G. Garsoian, *Armenia between Byzantium and the Sasanians.* (= Collected Studies Series, 218) Variorum Reprints, London 1985, pp. 340.

È la raccolta di dodici saggi dell'Autrice, pubblicati a suo tempo tra il 1967 e il 1982, in periodici e in opere collettive.

I due primi sono sui Pauliciani, di cui l'Autrice è specialista. L'uno dissuade da un atteggiamento emotivo, di caccia alle streghe, nella ricerca su questa o consimile eresia bizantina. L'altro restituisce ai Pauliciani le concezioni eterodosse di Nilo Calabro. Il terzo, il quarto e il quinto saggio si occupano dell'Armenia nel secolo quarto. L'uno studia l'Armenia di quell'epoca sotto il punto di vista del rapporto tra Chiesa e potere politico persiano; il seguente sottolinea aspetti religiosi delle relazioni armeno-bizantine sotto gli Arsacidi cristiani; il quinto data al 358 l'ambasciata a Costantinopoli del katholikos Narsete il Grande, proponendo ipoteticamente l'identificazione di lui con il «quidam Narsaeus» di Ammiano Marcellino.

Il sesto saggio si chiede se il titolo sassanide di «protettore dei poveri» non abbia influenzato l'agiografia armena che chiama Narsete il Grande, per bocca di Fausto di Bisanzio, «protettore di tutti i discredati».

Il settimo parte dallo Pseudo Fausto, che vorrebbe Basilio di Cesarea presente alla consacrazione episcopale di Narsete il Grande. Lo esclude però tassativamente la cronologia. Semmai, Eustazio di Sebaste ha avuto contatto con gli Armeni.

L'ottavo articolo sottolinea il fatto che la gerarchia ecclesiastica armena ha spesso esercitato funzioni diplomatiche, fin dall'ambasciata a Costantinopoli di Narsete il Grande.

Il nono precisa che la Persia ebbe giurisdizione civile sulla Chiesa armena, dalla fine del secolo quarto alla conquista araba. I saggi X°-XII° sono dedicati, tutti tre, allo studio del rapporto tra Iran e Armenia. Il primo di essi cita esempi di onomastica e di toponomastica iranica in Armenia. Il secondo considera l'immagine iranica dell'Armenia, così come è riflessa da reperti artistico-archeologici dell'Iran. L'ultimo, il XII°, propone la rilettura di passi dell'*Agat'angelos*, sullo sfondo di simboli mitici dell'Iran.

Tutti questi saggi, ricchi di apporti originali ben documentati e di sugge-

stive ipotesi di lavoro, fanno onore alla Garsoian, assidua cultrice del patrimonio armeno e rende meritevole di lode la Variorum che li ha resi più accessibili, ripubblicandoli insieme in questo volume.

V. POGGI S.J.

Ascetica et Mystica

Alphōnsa Nāmakaraṇa Smaraṇika (Alphonsa Beatification Souvenir), Ed. by Mathew Joseph Mazhuvannoor, publ. by Vice Postulator, The Cause of Sister Alphonsa, Bharananganam 686578, Kerala, 1986, Pp. 254.

This is a commemoration volume dedicated to Sister Alphonsa, beatified on 8 February 1986 by Pope John Paul II during his apostolic visit to India. Its most refreshing sections are the personal testimonies of a number of Alphonsa's relatives, schoolmates and conventmates. A few articles focus on Alphonsa's milieu, her paternal and maternal families and parishes, the Syro-Malabar Church, a past hero in its history (Mar Joseph Kariattil, 1742-1786) and a recent saint of a sister church (Mar Gregorios Parumala, 1845-1902, archbishop of Niranam, of the Syro-Orthodox Church). Of the four articles in English the one by Francis Acharya ("India's Ancient Monastic Tradition," pp. 76-85) traces Indian monasticism to a thousand years before the origin of Christian monasticism. Significantly, there are three contributions by Hindus, showing truly that "Holiness is a language India understands", as declared by Pope John Paul II. The present reviewer has developed this theme in a short article, which is the English version of a Malayalam talk he gave over Radio Trivandrum on 26 January 1986. Nine holy lives are summarized well in an article entitled in Malayalam "Indians and the Canonization Process". Of these only one is a canonized saint: Gonzalo Garcia (1557-1597), who was born of a Portuguese father and an Indian mother (which is why his Indian nationality is disputed, though he was born in Bassein, near Bombay); martyred along with 25 other missionaries in Japan, he was canonized in 1862. Two lives are of Blessed Alphonsa (1910-1946) and of Blessed Chavara Kuriakose, (1805-1871), who was beatified along with her and to whom a whole study is devoted in the present volume. The other six are Servants of God, whose process of beatification is in progress: Fr Joseph Vaz, called the Apostle of Ceylon/Sri Lanka, (born in Goa, 1651-1711); Fr Agnell D'Souza (Goa, 1869-1927); Mar Thomas Kurialacherry (Kerala, 1873-1925); Sr Mariam Theresa (Kerala, 1876-1926); Fr Aurelian OCD (Spain, 1887-1963); Fr Zacharias OCD (Spain, 1887-1957).

Though Bl. Alphonsa's life has been written over and over again, and has been translated into several Indian and non-Indian languages, they are all popular presentations; we still lack a properly scientific or historical work. For such a work, much of the material in the present volume will prove very useful.

G. NEDUNGATT S.J.

K. MÁCHA (ed.), *Geist und Erkenntnis. Zu spirituellen Grundlagen Europas. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. ThDr. Tomáš Špidlík SJ.* (= Integrale Anthropologie, 5) Minerva Publication, München 1984, p. 350.

Špidlík's "search for meaning and truth" (p. 7) has taken him away from his native country, where he retains nonetheless deep roots, and found him a new home in Rome, from where he has visited half the globe.

Špidlík was born in Moravia on December 17, 1919. He joined the Society of Jesus in 1940, although he was not, as asserted in the introductory essay, a fellow novice of the present Superior General of the Jesuits, Fr P.-H. Kolvenbach (p. 11). In 1954, aged 35, he obtained his doctorate from the PIO on the basis of the book: *Joseph de Volokolamsk*, Roma 1956 (=OCA 146). There was to follow intense activity, of an academic and pastoral kind, spanning a whole generation, which K. Mácha aptly sums up as "supply work in 15 languages" (p. 12). This attempt to find and transmit truth is reflected in the wide range of topics to honour Špidlík in this *Festschrift*.

Set against the background of the language used by the Fathers, that of modern catechesis, according to A. Quacquarelli, is found wanting in the way it tries to elaborate a lived experience of Christ (p. 35). A related theme is struck by G. I. Gargano. St Justin describes his encounter with a venerable old man in a fashion that evokes the scene with the disciples of Emmaus in Lk 24, 32 (p. 45). From communication we move on to doctrinal content. In a study on Philotheos Kokkinos, who as patriarch of Constantinople canonized G. Palamas, B. Pseftogas seeks to show that the philosopher N. Gregoras attributed to both men a heterodox, all too symbolical view of the Eucharist. However, Philotheos' real doctrine of the deification of man not only makes of the latter the centre of the world (p. 68, 76-77), but participation in the Eucharist here on earth is what serves as a link to the world to come (p. 82). F. v. Lilienfeld refers to the doctrine of deification in her contribution on the place Christianity occupies in Vjačeslav Ivanov's lyrical poetry (p. 123). The same doctrine in Solov'ev's mystical philosophy and theology shows Maximus the Confessor's and Pseudo-Macarius' influence on Solov'ev's whole work, which is the theme of M. George's essay (p. 151, 160).

In a thought-provoking article P. Schoonenberg develops some aspects of a theology of prayer (p. 177f). A major reason for the loss of biblical terminology in the west lies in Scholasticism's denial of real relations to creatures (p. 179). The Scholastic thesis was meant to safeguard God's transcendence, but the same can be achieved by saying that creatures "make a difference" to God (p. 180f). Hebrew epistemology, based on *touch*, is better able to do justice to such a position than the Greek theory of knowledge, more concerned with objectifying *sight* (p. 185). If we interpret prayer as the deepest form of "being in touch with reality", then precisely touching can help us understand why knowledge is primarily active and how God, who helps us do the touching, is in no way dependent on creatures (p. 188). Schoonenberg props up his thesis by claiming that our future is not knowable at all (p. 188). God's omniscience is as little diminished because He does not know man's

future free acts as God's omnipotence is impaired because He cannot square the circle (p. 189). S.'s approach ought to be confronted with the whole dogmatic awareness of the church, if it is to be fruitful. This becomes all the more imperative in an age which speaks so much of God's suffering in Christology. An epistemology of touch would re-cast the problem of the relation of activity and passivity afresh.

Epistemology is one of the more conspicuous topics in this *Festschrift*, in what concerns both the human and the divine dimensions. Thus, G. Wetter tackles "scientism", that philosophy of science which considers the positivistic sciences to be the only source of knowledge (p. 259). But while Soviet philosophers discredit such an a priori way of tackling the problem of knowledge, they are not always aware of its residue in some of their presuppositions (p. 266-268). In his poetic meditation on death, K. Himmerle sees in those questions which remain perforce unanswered harbingers of death, because death is precisely such a question (p. 322f). A further presentation of the typically oriental theme of "heart" as source of knowledge is R. Pietsch's essay on Ibn al-'Arabi's metaphysical doctrine on the relationship between heart (p. 292) and grace, *taufiq* (p. 288). Since God is beautiful and loves beauty, man can best know God through woman (p. 299).

Contributions with a very specific theme help remind us that Špidlík was not only concerned with the subtle themes of theoretical spirituality, but also with the concrete worries of a regional superior. Hope is the measure of any spirituality in the concrete. The underlying unity in Pope John Paul's speeches in Poland was hope, a characteristic of Polish spirituality generally (p. 237, 245f). What echoes throughout the Pope's speeches as their central message — that hope of transient things is infallible only if it mediates hope of God's ultimate promises — may be illustrated by what L. Moolaveetil has to say about religious life in the Syro-Malankara Church. It is precisely the religious life which acts as a powerful spiritual force to remind people that there is life eternal, and not merely perishable ideals (p. 208f). As a saint of this Church put it: "The world is only a bridge through which we pass and no one should construct a dwelling-place on it" (p. 208).

How transient worldly viewpoints are is underscored in A. Měšťan's essay on Gogol's and Dostoevskij's relation to catholicism. The latter could see in the Jesuits only a sinister force, but a few decades afterwards the Protestant T. G. Masaryk called Dostoevkij himself a Jesuit (p. 277-279). Fortunately, the book ends on a more lastingly irenic note with F. Michalčik's meditation on the beatitudes (p. 327).

As a final remark, the rather poor format of the book, and especially the many misprints, may put off the casual reader. The book offers a rich palette of ideas and thus manages to capture Špidlík's many-sided activity. Nonetheless, one of his many dimensions remains unmentioned. Whoever knows him only from this book or from *La spiritualité de l'Orient chrétien*, which marks him as one of the leading scholars in his field, would never guess Špidlík's everflowing and warmhearted sense of humour.

E. Farrugia S.J.

SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM,

— I. *Beatificationis et canonizationis Servi Dei Cyriaci Eliae Chavara, sacerdotis confundatoris Congregationis Fratrum Carmelitarum Mariae Immaculatae (+ 1871). Positio super introductione causae et super virtutibus ex officio concinnato* (*Officium Historicum, 57*). Typis polyglottis vaticanis 1977. Pp. XCV + 704 + Tabulae pp. VIII.

— II. *Canonizationis Servae Dei Alphonsae ab Immaculata Conceptione, sororis professae Congregationis Clarissarum Tertii Ordinis S. Francisci (1910-1946). Positio super virtutibus* (P.N. 778), 2 vols. — Vol. I: sine loco et domu editrice, 1984, Pp. 75 + 13; Vol. II: sine loco et domu editrice, 1984, Pp. 1142 + xv + xiii.

— III. *Relatio et Vota Congressus Peculiaris super virtutibus, die 10 iulii an. 1984 habiti; Prospectus obiectionalis*, Tipografia Guerra, Roma 1984, Pp. 91 + 18.

— IV. *Super dubio: An constet de miraculo, in casu et ad effectum de quo agitur. Miraculum: De instantanea et perfecta sanatione D.ni Thomae Abraham Athialil a "piede torto congenito, equino varo supinato" (29-30 gennaio 1947)*, Pp. 134, sine loco et domu editrice, sine die (prob. 1985).

— V. *Relatio et Vota Congressus peculiaris super Miro die 23 maii an. 1985 habiti*, Tipografia Guerra, Roma 1985, Pp. 37.

— VI. *De fama signorum* (typewritten), 1985, Pp. 55.

During his pastoral visit of India, Pope John Paul II beatified two orientals of the Syro-Malabar Church on 8 February 1986 at Kottayam, Kerala: Father Kuriakose Elias Chavara (1805-1871), founder of the Carmelites of Mary Immaculate, and Sister Alphonsa (1910-1946), a Franciscan Clarist. We present here the essential documentation gathered during the canonical processes leading up to this papal act. The causes of both the beati were started according to the older canon law, but terminated after the new canonical legislation came into effect in 1983. It may be noted here in passing that the legislation on beatification and canonization is common to the whole Catholic Church, irrespective of rites, according to the general principle that it is preferable that procedural laws be the same for all the churches, whether western or eastern.

Of the six publications of the Vatican Congregation for the Causes of Saints listed above, except the first on Father Chavara, whose process followed the historical way, all the rest (II-VI) deal with Sister Alphonsa. Without entering into the merits or the intrinsic value of this vast documentation, based either on historical records or on the testimony of living witnesses, we can note with satisfaction that the traditional solidity of the Church's canonization process has been once again amply demonstrated. Those who would institute a process on that process, as someone has recently claimed to do, would do well first to read these publications, which for their peculiar character are not meant for the general reader.

Except for the process "super miro" and partly for "de fama signorum", for which English has been allowed and used, the rest of the documentation

is in Latin or Italian translations. The poor quality of the Latin translation has been pointed out by several consultors and has been allowed for by the actors, since the meaning was anyway clear enough.

> "La versione latina delle deposizioni dei testi è contrassegnata da molteplici errori ortografici, grammaticali, ecc., dovuti anche all'oggettiva difficoltà di interpretazione e traduzione di linguaggi dell'India e del Kerala in particolare, di talune espressioni dialettali, detti popolari, frasi idiomatiche o modi di dire spesso contorti ed oscuri". (III, p. 9). Cfr. p. 76, n. 1.

This particular need to translate into Latin will not plague the other four or five canonization processes that are now going on in India: since 1982 English is admitted as a language of the Roman Congregation, although somewhat late in the day, along with Latin, Italian, French and Spanish.

Among other defects of a technical nature may be pointed out the lack of consistency in the transliteration of proper names in all these publications (I-VI). The authors have simply ignored the fact that there exists an internationally accepted system of transliterating Indian languages and is in use among scholars. Some consultor has not failed to point out this lack of system in the transliteration (III, pp. 57-58.). The Positio on Father Chavara has laudably included a geographical map of Kerala and some other illustrations, a very useful point neglected by the other Positio.

These technical or formal defects however do not in any way detract from the probative value of the documentation, which is of course what is essential. Indeed these publications will be invaluable for the future writing of more complete and scientific biographies of Blessed Chavara and Blessed Alphonsa than are available today.

G. NEDUNGATT S.J.

Božidar VIDOV, *St. Theodore the Studite.* Studite Spiritual Library, Toronto 1985, pp. 116.

St Theodore (758-826) was born in the midst of a controversy which lasted 120 years (p. 10). A short while before he embraced the monastic life, the seventh ecumenical council, Nicaea II, had already condemned iconoclasm and endorsed the veneration of images. The continuing controversy was lacerating Christianity, and the resources capable of forming a common front against the danger were being depleted. To make matters worse, a few years after Theodore became a monk, a new religious crisis, connected with the marriage of Emperor Constantine VI, rocked once again a severely tested Christianity. Theodore rose to the occasion by reforming the monastic tradition so effectively that he came to be known as a "Second Basil" (p. 50). His monastery Studion in Constantinople was named after the patrician Studius, who built it (463) when serving as consul in the city. Theodore made Studion, of which he became the hegumenon, a renowned monastic city, containing many monasteries, and attracting the crowds (p. 36).

The tenacity of our saint was equalled only by his universality. While

he remained undaunted by torture or exile, his many trials did not prevent him from exercising an innovative leadership. Studion thus became a sort of Monte Cassino in the East and made notable contributions to religious painting and liturgical music, to cite but two examples (p. 68-70, 93-97). The breadth of his vision earned him the title of "ecumenical doctor" (p. 109) — a title, which, according to the present reviewer, he deserves for another reason. He maintained the bridge between the Church of Constantinople and the West, a bridge which risked being destroyed by the controversy. The Roman Pontiff, to whom he appealed, he called "the only safeguard of Orthodoxy" (p. 60) and "from the beginning the pure source of the Orthodox faith" (p. 76).

Some errors have crept in. Page 31, for example, has been printed with the second half before the first half. All in all, however, this booklet admirably introduces us to a reformer who, on account of his ecumenical significance, deserves to be set side by side with St. Maxim the Confessor.

E. FARRUGIA S.J.

Byzantinica

George T. DENNIS, *Byzantium and the Franks, 1350-1420*, (= Collected Studies Series, 150), Variorum Reprints, London 1982, pp. 320.

Questa raccolta di venti contributi copre l'arco di tempo 1965-1982. I primi 19 sono stati già pubblicati in riviste o periodici di riconosciuto prestigio scientifico, come *Byz*, BZ, *Travaux et Mémoires, Studi veneziani*, ecc.; il ventesimo contributo viene pubblicato invece per la prima volta e in *off-set*; è dedicato all'edizione con commento storico e traduzione inglese di tre lettere veneziane di notevole valore storico, datate a Modone tra il 28 luglio 1400 e il 2 gennaio 1401.

Il P. Dennis è noto ai bizantinisti soprattutto come specialista dell'imperatore Manuele II Paleologo (1391-1425), sul quale ha pubblicato un saggio storico monografico, ormai indispensabile (Roma 1960), e del quale ha offerto la migliore edizione dell'epistolario complessivo (Washington 1977). Era logico che gli studi supposti da tali pubblicazioni lo avrebbero reso specialista del periodo tardo-paleologico. Questi contributi confermano tale sua collocazione scientifica; si tratti di ricerche su singoli episodi di storia ecclesiastica bizantina (vicende dei patriarchi constantinopolitani Giovanni Calecca e Matteo I), di fonti cronachistiche finora ignote, di gruppi epistolari inediti di Manuele II, di atti notarili o di lettere di veneziani operanti nel Levante, il P. Dennis si rivela perfettamente padrone delle vicende storiche bizantine che caratterizzano i malinconici regni di Giovanni V Paleologo, Giovanni VI Cantacuzeno, Andronico VI Paleologo, Giovanni VII e Manuele II, la cui morte precedette soltanto di 28 anni quella dell'Impero.

Oltre ai soliti pregi delle ricerche di prima linea (elaborazione di testi inediti o poco studiati, chiarimento di dati cronologici e prosopografici, ecc.),

questi studi ne hanno uno piuttosto raro nella storiografia americana: il dominio perfetto della lingua italiana sia antica che moderna, per cui il P. Dennis non solo può permettersi di stendere qualche articolo nella lingua di Dante, ma anche di cimentarsi con documenti letterari et archivistici in paleoveneto.

C. CAPIZZI S.J.

Jean GOUILLARD, *La vie religieuse à Byzance.* (= Collected Studies Series, 131), Variorum Reprints, London 1981, pp. 364.

Va riconosciuto che l'A., recentemente scomparso, scelse con molta precisione il titolo portato dal volume. I sedici studi in esso raccolti sono dedicati effettivamente alla «vita religiosa» nell'Impero bizantino; per certi aspetti, in tutto il corso della sua storia; per altri, specialmente nei secoli VIII-XIV.

Lo stesso Gouillard distingue i contributi in due gruppi: quelli di carattere storico-teologico o storico-spirituale (I-III, VII, XI-XVI) e quelli di carattere storico-ecclesiastico o storico-letterario (IV-VI, VIII-X). Se gli studi del primo gruppo hanno come denominatore comune le espressioni monastiche, ascetico-mistiche, popolari e perfino «filosofiche» della religiosità bizantina, quelli del secondo gruppo si ricollegano tutti al fenomeno dell'iconoclasmo, alla cui indagine il Gouillard ha apportato, com'è noto, contributi decisivi. Tra questi ultimi qui sono stati riprodotti due dei più importanti: quello apparso in «Travaux et Mémoires» del 1968, nel quale si propone la tesi che le lettere di papa Gregorio II al patriarca Germano e all'imperatore Leone III sarebbero dei puri falsi, utili tuttavia a documentare «la mentalità di un ambiente» e «i procedimenti elaborativi di un'opinione»; e quello pubblicato nell'«Istina» del 1976, in cui si sostiene che già all'epoca dell'iconoclasmo il primato romano era un concetto «inassimilabile» da parte di Bisanzio. Tra gli studi del primo gruppo si possono notare, ad esempio, quelli dedicati alle teorie spirituali di autori minori come Eleuterio di Paflagonia, Teodoro delle Blacherne e Costantino Crisomallo; per tacere degli altri che evidenziano certi aspetti della religiosità di autori più importanti ancora, quali Toeodoro Studita, Pietro Damasceno, Michele Psello, Giovanni Italo e, soprattutto, Nicola Cabasila.

Concludendo la prefazione al volume, il Gouillard scrive: «Se bisognasse trovare un legame tra gli studi qui riuniti, diremmo che essi, in mezzo a mille altri, sono come dei piccoli sentieri di foresta in direzione di una radura, nella quale ci si augura di imbattersi nella religione viva di Bisanzio e di riconoscerla immediatamente» (p. IV). Pensiamo che, se non tutte, certamente molte delle pagine di questo volume conducono all'adempimento di tale augurio. Il loro A., a dir poco, vi rivela un'eccezionale padronanza dell'ardua materia, circoscritta ed esaminata sempre con una sicurezza metodologica composita e, appunto perciò, assai rara: sicurezza filologica, storica, filosofica e teologica. Fatto, questo, che non lascia di sorprendere positivamente, anche

quando si è a conoscenza degli studi compiuti dal Gouillard e della sua tormentata vicenda personale.

C. CAPIZZI S.J.

Donald M. NICOL, *The Despotate of Epiros, 1276-1479. A contribution to the history of Greece in the Middle ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. XIII+297, con una cartina.

Da un trentennio in qua il Nicol s'è andato affermando come uno degli studiosi più costanti e diligenti del periodo medio — e tardo bizantino (vedi ad es. OCP 35 [1969], pp. 538 s.; 41 [1975], p. 546; 46 [1980], pp. 231 s.).

Già nel 1957 egli pubblicò una storia politica ed ecclesiastica dell'Epiro per gli anni 1204-1267, ricostruendo così, in un certo senso per la prima volta, la storia di uno dei tre Stati greci nati dallo smembramento dell'Impero bizantino provocato in occasione della Quarta Crociata. Quel volume si fermava all'anno in cui al despota Michele II, segnalatosi soprattutto per la sua energia nel difendere l'indipendenza dell'Epiro dalle mire conquistatrici di Michele VIII Paleologo e di Carlo d'Angiò, succèsse il figlio Niceforo I che, con uguale abilità ed energia, avrebbe regnato fino al 1296. Questo volume completa la storia del precedente. L'esposizione dei fatti si spinge fino al 1479, anno in cui, concludendo vittoriosamente una lunghissima guerra contro i Veneziani, Maometto II non solo conquistava e conservava l'importantissima isola di Negroponte (Eubea), ma riusciva ad incorporare nel suo Impero anche l'Epiro. E non fu a caso che il «Conquistatore» ottomano, pur avendo subìto quell'anno stesso una grave disfatta in Ungheria, tentò nel 1480 una spedizione in Italia facendo sbarcare un esercito ad Otranto.

Frutto di studi lunghi e severi, la storia dell'Epiro ricostruita dal Nicol ha il pregio, come dicevamo, d'essere in un certo senso la prima nel suo genere. I fatti, assai complessi e talora apparentemente minimi, sono raccolti e sistemati in modo da offrire un'esposizione sistematica delle vicende dinastiche, politiche, religiose e sociali dell'Epiro post-bizantino e pre-ottomano. Fatica improba, qualora si pensi alla frammentarietà e dispersione delle fonti letterarie e documentarie, alla scarsezza delle fonti monumentali e allo stadio iniziale degli studi moderni che le illustrano. Fatica improba anche, se si tengano presenti le varie dinastie greche e italiane che si succedono nel despotato, le sue ingarbugliatissime relazioni con la corte paleologica di Costantinopoli (riconquistata nel 1261 da Michele VIII Paleologo), con gli Stati franchi di Grecia (Principato di Morea, Ducato di Atene), con gli Stati slavi dei Balcani, con Venezia e con alcune delle isole joniche indipendenti, come Corfù e Cefalonia. La complessità inestricabile di tali relazioni è spesso determinata dal gioco dei rapporti dinastici, per cui il despotato viene a trovarsi in mano ora di principesse greche o bizantine ora di principi italiani, come alcuni membri della famiglia jonica degli Orsini (1318-1337), Esau Buondelmonti e Carlo Tocco (1384-1411). Nonostante gli sforzi diplomatici e militari dei de-

spoti o delle loro vedove-reggenti, il despotato d'Epiro non sempre riesce a mantenere la propria indipendenza e la propria identità. Basti ricordare che, prima di cadere definitivamente in mano ai Turchi, esso, tralasciando le perdite parziali e temporanee di città e territori, negli anni 1337-1458 rientra sotto il dominio bizantino di Costantinopoli, negli anni 1348-1359 subisce la conquista serba, tra il 1384 e il 1411 è di nuovo in mani italiane, dal 1411 al 1429 è di nuovo sotto la sovranità di Costantinopoli, la quale andrà infiacchendosi sotto i colpi dei Turchi, finché sparirà nel 1479.

Tale storia di uno Stato greco secondario nelle pagine del Nicol si rivela strettamente connessa con la storia generale non solo della penisola balcanica e dell'Adriatico, ma anche d'Italia, per non dire, in certi momenti, di tutta l'Europa mediterranea. Senza la storia del despotato d'Epiro riuscirebbero incomprensibili certe pagine della storia degli Angioini d'Italia (e prima ancora degli Svevi del «Regnum Siciliae»), dell'Impero di Nicea (spostatosi nel 1261 a Costantinopoli), del tardo Impero bizantino, del regno di Serbia e della Repubblica di Venezia. La bravura del Nicol nel mettere in evidenza l'importanza di tale storia si rivela in vari modi. Ne segnaliamo due. Il primo consiste nel saper raccogliere tutti i dati storici reperibili nelle fonti più disparate, da quelle archivistiche a quelle monumentali e geografiche, spesso studiate «in situ». Il secondo nel leggere ed interpretare tale massa di fonti con la massima serenità storica, risultante da un raro «self-control» espositivo, che si rivela continuamente anche nello stile di una lingua semplice ma estremamente sfumata, precisa e matura. Anche se il Nicol, fedele in questo a gran parte della tradizione storiografica inglese, rifugga da riflessioni «universali» e da interpretazioni «filosofiche» dei fatti narrati, il suo modo di esporli induce spesso il lettore spontaneamente a rifletterci sopra. Che ciò sia un pregio del suo volume, è chiaro. Ma forse il pregio che segnaliamo per ultimo è, almeno in una prospettiva di ricerca, più importante ancora: il Nicol ha strutturato e sostanziato l'apparato delle note, la bibliografia (pp. 259-280) e l'Indice (pp. 281-297) in modo tale da suggerire e facilitare ulteriori studi sull'Epiro.

C. Capizzi S.J.

Georges Pachymérès, *Relations historiques*, I. Livres I-III; II. Livres IV-VI. édition, introduction et notes par Albert Failler. Traduction française par Vitalien Laurent, Société d'Edition «Les Belles Lettres», Paris 1984 (= Corpus fontium Historiae Byzantinae consilio Societatis Internationalis Studiis Byzantinis provehendis destinatae editum, vol. XXIV/1-2, Series Parisiensis), pp. XXXVI+325 e 328-667.

Chi è familiare con la storiografia bizantina dell'epoca proto-paleologica sa bene che cosa rappresenti l'opera storica di Giorgio Pachimere, uno degli umanisti più notevoli fioriti a Bisanzio nel secolo XIII. Tra le sue opere ce ne ha lasciato una che offre la ricostruzione più densa, organica ed attendibile

degli eventi compresi tra il 1250 circa e il 1307. Pare che essa sia stata lasciata da Pachimere senza titolo generale; qualche ms. la chiama impropriamente e genericamente *Cronaca.* Il gesuita Pierre POUSSINES, che ne curò l'*editio princeps*, appunto per porla al di sopra del genere cronachistico le diede un titolo di sua invenzione: *De Michaele et de Andronico Palaeologis libri XIII* (voll. 2, Romae 1666-69). Tale titolo, rimasto tradizionale, fu contestato dal P. Vitalien LAURENT che proponeva quello di *Historia bizantina* (cfr. *Les manuscrits de l'Histoire byzantine de Georges Pachymère*, in Byz 5, 1929-1939, pp. 129-205; *«L'histoire byzantine» de Georges Pachymère. Un nouveau témoin: l'Athèn. Gennad. 40,* in Byz *6, 1931, pp.* 355-366; *Deux nouveaux manuscrits de l'«histoire byzantine» de Georges Pachymère*, in Byz, 11, 1936, pp. 43-47).

Il Failler ha preferito il titolo di *Relationes historicae* (*Relations historiques*), convinto che si possa stabilirlo per deduzione partendo dal titolo dato molto regolarmente a ciascuno dei tredici libri della Storia (p. XXXV).

L'affermazione dell'importanza storica implicita nello sforzo del Poussines non è stata mai contestata; tutt'altro. La sua edizione del testo pachimeriano e il suo dotto commentario furono ristampati nella cosiddetta «Byzantina Veneta» (Venezia 1729), occasionando l'inveterato abbaglio, secondo cui l'*editio princeps* facesse parte del «Corpus Parisinum»; nel «Corpus Bonnense» (a cura di Immanuel Bekker, Bonn 1835); nella «Patrologia Graeca» del Migne (tomi 143-144, Parisiis 1891 e 1865). Non solo. L'importanza storica dell'opera di Pachimere è stata tanto sentita che essa fu onorata di una traduzione francese già nel secolo XVII (a cura di Louis Cousin, Paris 1685), di une traduzione parziale russa e di un'altra ugualmente parziale tedesca (rispettivamente a cura di A. Karpov, Saint-Petersburg 1862, e di K. Dieterich, Leipzig 1912).

Alla testimonianza degli editori di opere storiche e dei traduttori si è andata aggiungendo quella degli storici e dei filologi (cfr. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. Aufl., München 1896, pp. 288-291; G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, 2. Aufl., Berlin 1958, I, pp. 280-282; H. HUNGER, *Die hochsprachliche Literatur der Byzantiner*, I. Band, München 1978, pp. 447-453). Ma il merito di aver messo le ricerche pachimeriane su nuove basi scientifiche spetta al P. Laurent, grazie ai suoi studi citati e grazie al suo proposito di curare un'edizione critica moderna dell'opera che si rivelava sempre più difettosa nell'*editio princeps* pubblicata dal Poussines. Tale proposito non fu attuato dal P. Laurent, nonostante le fatiche impiegate per vari decenni all'impresa: l'ostacolo maggiore venne frapposto dalle numerose ricerche d'altro genere (storia ecclesiastica, numismatica, sigillografia...), a cui il grande Bizantinista francese dovette dedicarsi fin quasi alla vigilia della morte. Tuttavia i suoi studi su Pachimere e sui suoi tempi sono stati decisivi per l'autore di questa nuova edizione. Il Failler, oltre agli appunti e alla traduzione francese, ha ereditato dal Laurent la problematica critico-testuale (cfr. A. FAILLER, *La tradition manuscrite de l'Histoire de Georges Pachymère (livres I-VI)*, in REB, 37, 1979, pp. 123-220; *Pachymeriana quaedam*, in REB, 40, 1982, pp. 178-199). E proprio grazie alle risultanze conseguite dal Laurent e da lui stesso, il Failler s'è messo in grado di pubblicare l'attesa edizione critica, della quale questi due volumi offrono la prima parte, cioè i primi sei

libri che si concludono con la morte di Michele VIII Paleologo (11 dicembre 1282).

Dei risultati scientifici esposti nella sua Introduzione (vol. I, pp. XI-XXXVI) ci limitiamo a ricordare qualche dato di critica testuale: servirà, pensiamo, a dare un'idea del progresso conseguito da questa edizione rispetto a quella finora unica del Poussines.

La tradizione ms. dell'opera storica di Pachimere è rappresentata da 13 codici greci. I primi tre (*Monacensis gr. 442, Vatic. Barberin. gr. 198* e *Vatic. Barberin. gr. 203*), tutti del sec. XIV, sono copie indipendenti di un archetipo già copiato e, probabilmente, riveduto e modificato dallo stesso Pachimere. Gli altri dieci mss. dipendono da tali tre. Così la tradizione è costituita da tre famiglie di codici, ben distinte e con caratteristiche testuali proprie. Il P. Poussines, che conobbe solo alcuni dei tredici mss., aveva fondato la sua edizione sul *Vatic. Barberin. gr. 203*, alle cui lezioni spesso preferiva quelle del *Vatic. Barberin. gr. 198*; e, quando la lezione dei due codici non lo soddisfaceva, ricorreva all'arbitrato del *Vatic. gr. 1775*, pur sapendo che esso era soltanto un riassunto e una semplificazione del testo originario. Il Failler invece, in tal caso (come già s'era persuaso il Laurent), fa ricorso alle lezioni dell'autorevole *Monacensis gr. 442*; quando poi si trova di fronte a lacune testuali sia di quest'ultimo ms. che del *Vatic. Barberin. gr. 198*, le colma servendosi delle copie rispettive (il *Marcianus gr. 404* e *il Parisinus gr. 1723*) nelle quali le lacune non esistono.

Dall'uso criticamente oculato di questi cinque codici risulta una ricostruzione veramente nuova e rinnovata del testo pachimeriano. La bontà di essa è percepita subito, anche da un non filologo, non appena si confronta l'edizione del Failler con quella oltre trisecolare del Poussines, sia pure nella revisione — del resto assai superficiale — fattane dal Bekker per il «Corpus Bonnense». Le rettifiche di antiche lezioni erronee, i chiarimenti di passi oscuri, le correzioni di nomi propri di persona e di luogo, i restauri di testi lacunosi o riassunti, in modo da riportarli al loro tenore originale, ecc., non si contano.

Questo già lascia indovinare il servizio prezioso che rende quest'opera del Failler non solo alla filologia bizantina, ma anche (se non soprattutto) a vari settori della storiografia. È infatti noto che con quest'opera Pachimere, oltre ai notevoli meriti di rètore, di manualista scolastico e di parafrasatore di Aristotele, ne acquistò uno, certamente molto più alto e duraturo, di storico. Dignitario ecclesiastico e funzionario di Stato al tempo stesso, pare che egli sia stato incaricato di scrivere la storia ufficiale dell'Impero dei suoi tempi (cfr. l'ipotesi del Failler a p. XX). Ciò spiegherebbe l'accesso agli archivi imperiali supposto dalla ricca e precisa documentazione che Pachimere ci ha lasciato. Ma spiegherebbe pure, almeno fino a un certo segno, il suo sforzo di veder tutto in chiave di eziologia e di perseguire unicamente quella verità storica, di cui parla con tanta acutezza e consapevolezza storiografica nel «proemio»: è lo sforzo davvero ammirevole di leggere oggettivamente gli eventi ardui, complessi, talora sconcertanti, al cui centro stanno costantemente prima Michele VIII e poi suo figlio Andronico II. Ciò conferisce alle pagine di Pachimere una serietà e dignità storica, forse unica nella storiografia bizantina del suo secolo. In questo senso, sono particolarmente impressionan-

ti gli ultimi capoversi del «proemio», dove si allude con pensoso sgomento alla decadenza dell'Impero dei suoi giorni (esattamente primo decennio del secolo XIV) e ai pericoli mortali, che incombevano su di esso sia per le continue tensioni con le Potenze occidentali che per l'avanzata incontenibile dei Turchi. Non meno incisive sono le pagine in cui Pachimere narra tutta la vicenda che precedette, accompagnò e seguì a Bisanzio l'Unione ecclesiastica proclamata a Lione nel Concilio del 1274: un dramma con forti momenti tragici che vede come protagonisti principali Michele VIII, Giovanni Beccos ed altri patriarchi a Constantinopoli, e Gregorio X, Carlo d'Angiò ed altri a Roma o in Occidente. Rispetto a tale vicenda, che impronta di sé tutta la storia religiosa esterna ed interna di Bisanzio dal 1261 ai primi decenni del 1300, l'opera storica di Pachimere è indispensabile e talora l'unica che fornisca le motivazioni ideologiche e politiche dei fatti, che sono visti, certo, nella prospettiva di un intellettuale bizantino francamente «ortodosso», ma non ignaro né aprioristicamente ostile alla prospettiva degli «Italiani», come egli suol dire per indicare gli Occidentali.

Finora la difficoltà maggiore incontrata nello studio dell'opera storica di Pachimere è stata opposta dal suo stile estremamente retorico e classicheggiante, e perciò involuto ed oscuro sia nello stile che nella sintassi e nel lessico, assai ricercato. La traduzione francese del Laurent e il commentario del Failler aiutano notevolmente a superare tale difficoltà.

Resta da augurarsi che egli completi al più presto l'opera intrapresa, che certamente è una delle più ardue che potesse affrontare un bizantinista. Non è a caso che questa sua edizione segua quella del Poussines a oltre tre secoli di distanza.

C. CAPIZZI S.J.

Ihor ŠEVČENKO, *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*, (= Collected Studies Series, 137), Variorum Reprints, London 1981, pp. 374; *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, (= Collected Studies Series, 155), Variorum Reprints, London 1982, pp. 368.

Chi ha familiarità con la produzione della bizantinistica odierna conosce bene quale posto occupi il nome del prof. Ševčenko, che da un quarantennio continua a lavorare con successo nei settori più disparati. Ma, come provano i 28 lavori riprodotti in questi due volumi, la tematica da lui preferita ruota sempre attorno ai fatti sociali di Bisanzio, soprattutto nei settori dell'ideologia politica e della cultura. Egli persegue l'indagine e la caratterizzazione di tali fatti in ogni genere di documentazione: dalla miniatura al discorso o trattato politico, dalle pagine solenni degli storici a quelle più umili dei cronisti e degli agiografi, dalle fonti diplomatiche ai monumenti archeologici. L'esercizio di tale sensibilità sociologica e storico-culturale ha investito tutti i periodi della storia bizantina, dal secolo IV al XV; ma l'epoca dei Paleologi è rimasta la più frequentata, come provano le ricerche dedicate al discorso *Antize-*

lota di Nicola Cabasila, e ad alcuni scritti di Alessio Macrembolita, Leone Bardalis, Manuele Moscopulo, Niceforo Gregora, ecc. Il prof. Ševčenko, oltre alla possibilità di poter scrivere tanto in francese quanto in inglese, possiede il privilegio di poter maneggiare buona parte delle lingue slave, oltre a quelle classiche ed occidentali. Perciò la sua informazione e documentazione è mirabilmente vasta, si tratti di ricostruire un evento storico, o di interpretare una o più fonti, o di preparare l'edizione di un testo letterario finora trascurato o insufficientemente edito.

Questa ampiezza di informazione e documentazione, accompagnata da un'altrettanta ampiezza di visuale nel «leggere» i fatti macroscopici o microscopici del mondo bizantino, conferiscono ai suoi contributi una ricchezza eccezionale di acquisizioni e di stimoli a nuove ricerche. Chi segue le pubblicazioni della bizantinistica americana odierna, fortemente influenzata dal Ševčenko, può trovare la conferma più sicura di questo nostro apprezzamento.

C. CAPIZZI S.J.

Historica

Paul B. ANDERSON, *No East or West.* Edited by D. E. DAVIS, YMCA-Press, Paris, 1985, pp. 175.

The present work contains the memoirs of a most remarkable Christian, Paul B. Anderson, who as an executive of the YMCA variously directed a prisoner of war service in Imperial and then Soviet Russia, assisted Russian refugees in Western Europe, and, most significantly, became one of the principals in the foundation of the Russian language YMCA-Press, which became the key to the preservation and promotion of a vibrant religious and intellectual life among Russian émigrés. Throughout the years he was also a pivotal figure in the initiation and expansion of ecumenical dialogue between the Russian Orthodox Church and the World Council of Churches, and later the National Council of Churches (U.S.A.).

A., an Episcopalian, was surely a man of unusual openness. That the YMCA, an organization of strong Protestant roots, could have a Russian Service so attentive to the needs of Orthodox Russians, was certainly in large measure due to him. Would the Russian language works of Berdyaev, Bulgakov, Florovsky, Frank, Karsavin, Zenkovsky, Afanasiev, and numerous other professors at the Parisian St. Sergius Institute of Orthodox Theology ever have come to light were it not for the YMCA-Press? Would there ever have been reviews like *Put'* (*The Way*) (under Berdyaev's editorship) and *Novyj Grad* (*New City*) were it not for the sponsorship of the Y? It is indeed to the everlasting credit of the YMCA that the prodigious intellectual talent of the Russian émigré community did not go to waste.

This book should be read by anyone interested in the history of the twentieth century Russian Church. It also goes to show how one individual

can make a difference. A few inaccuracies in the text, however, should be pointed out. On p. 50 the tcxt refers to Pius XI and not to Pius X as listed. On p. 52 a reference is made to the "Russicum of the Pontifical Institute in Rome." Most likely the Pontifical Oriental Institute is what is in mind. At any rate, the Russicum is an independent institution even if it adjoins thc other. On p. 72 reference is made to the "Rev. Paul Maillcux of the Russicum." He was to become the rector of this institution later, but he was not so at the time given in the text. Also, in fig. 6, A. is shown with Patriarch Pimen of Moscow and not with Patriarch Alexei as indicated.

A.'s memoirs only relate his cfforts on behalf of the Russian Church. Nothing is said about his own personal life: his origins, his family, his intellectual development and reasons for joining the YMCA administration. Most likely, this is due to his own profound sense of humility. This blessed soul departed from this earth on 26 June 1985. *Večnaja emu pamjat'.*

R. Slesinski

A.-M. Dubarle, O.P., *Histoire ancienne du linceul de Turin jusqu'au XIII[e] siècle.* O.E.I.L. Paris, 1986, pp. 175.

Un nouveau livre qui vient s'ajouter à la liste déjà longuc de ceux qui ont traité de ce qu'il est convenu maintenant d'appeler «le linceul de Turin». On sait les conclusions auxquelles ont abouti lcs travaux scientifiques rćcents. Grâce à l'examen microscopique du tissu, on a pu ćtablir quc ce linge avait contenu pendant quclqucs hcures le corps entièrement nu d'un homme de type sémite qui après flagellation avait été crucifié et avait eu le côté droit transpercé d'un coup de lancc. S'agit-il de Jésus de Nazareth? Certains le nient tout en admettant que ce linge a contcnu la dépouille d'un homme torturé à la manière de Jésus. D'autres estiment qu'il s'agit d'un faux fabriqué soit à Edesse au VII[e] ou VIII[e] siècle, soit en France au XIV[e] siècle.

Sur l'aspect historique du problême, nombre d'études ont été publiées cn allemand, an anglais, en italien. Il manquait un ouvrage en français sur l'histoire ancienne du Linceul. C'est maintenant chose faitc. Avec grande précision et clarté, le P. Dubarlc, partant des tćmoignages historiques sur la prćsence du Linceul à Constantinople en 1201, analyse toutes les données littéraires et iconographiques antérieures que l'on peut rapporter à cette rcliquc. Comme il le dit lui-mêmc en conclusion: «Chacune (de ces donnécs) en particulier n'aurait qu'une faible valeur démonstrative en faveur de son authenticité (du Linceul). C'est la possibilité de les ordonner en une série presque ininterrompue qui leur confère de la force... La conviction de l'authenticité du Linceul résulte de l'accumulation d'un grand nombre d'indices. Aucune autre théorie ne peut se flatter d'en réunir autant» (p. 159).

En somme cet ouvrage offre en même temps un inventaire objectif des recherches antérieures et une excellente analyse dcs données historiques disponibles sur le sujet.

R. Lavenant S.J.

Sami KURI S. J., *Une histoire du Liban à travers les archives des Jesuites (1816-1845)*. Dar el-Machreq Editeurs, Beyrouth 1985, pp. 598.

Circa 600 pagine per un trentennio di storia libanese, ricostruito attraverso documenti conservati in archivi dei Gesuiti.

È un gesuita libanese, già superiore della viceprovincia gesuita del Vicino Oriente che, nella tradizione del Rabbath, porta a termine questo lavoro in tempi difficili per il suo Paese. E vi ricostruisce un'epoca che, per le difficoltà, gli sconvolgimenti e i fatti di sangue, forieri dei massacri del 1860, e chiamati anche allora «événements», presenta somiglianze con la tragedia dell'odierno Libano.

L'opera è fatta di edizione o traduzione di manoscritti inediti, soprattutto di corrispondenza del superiore della missione con Roma. Le figure che maggiormente spiccano sono appunto i successivi superiori della missione gesuita in Siria: P. Paolo Maria Riccadonna, italiano (1818-1863); P. Massimiliano Ryllo, polacco (1802-1848); P. Benoît Planchet, francese (1802-1859). Pure molto interessante è la corrispondenza da Roma, nella quale si rivelano aspetti meno noti della personalità del Generale dei Gesuiti, P. Jean Philippe Roothan (1785-1853).

Infatti la Compagnia di Gesù, ricostituita con beneplacito papale nel 1814, fu sollecitata fin dal 1816 ad inviare missionari in Siria, ma solo nel 1831 i padri Riccadonna e Planchet giungono a Beirut, da Livorno, dopo 34 giorni di navigazione.

Attraverso i documenti di archivio l'A. ricostruisce i successi o gli insuccessi libanesi di questi primi membri della Compagnia risorta che tornano nel Libano e degli altri che verranno a raggiungerli: i Padri Canuti, Dhoutaut, Estève, Hecht, Obrompalski, Ryllo, Vatout; i Fratelli Bonacina, Henze, Maqsud, Traversi, Turani, Vecchi.

Sempre sulla base di inediti l'opera traccia anche la storia delle nuove residenze dei Gesuiti, a Bikfaya e a Maallaqa, costruite dalla generosità degli emiri Haydar e Bašīr, di Zahlé e di Beirut. Quest'ultima dovrebbe ospitare il Collegio Asiatico sognato dal P. Ryllo. Si trasformerà in seguito nell'Université Saint-Joseph. Ma il lettore è sorpreso nel seguirne qui i difficili, controversi, inizi. Anche il contesto politico-civile dell'impero ottomano decadente, che ha già subito la scissione egiziana di Mehmet Ali e delle lotte sulla montagna fra Drusi e Cristiani (i Turchi seguono la politica del *divide et impera*, per non dire di peggio, nei confronti dei contendenti) riceve luce da questi documenti contemporanei, con la famosa Questione d'Oriente sullo sfondo.

L'anno 1840 i montanari libanesi si rivoltano, prima contro gli Egiziani di Ibrāhīm Pašah, poi contro l'emiro Bašīr, sostenuti gli uni e l'altro dalla Francia. I Turchi, alleati ad Austria, Inghilterra e Russia, impongono agli Egiziani l'abbandono della Siria e l'esilio dell'emiro. Il P. Ryllo, superiore della missione, viene accusato dai Francesi di aver fatto causa comune con i Turchi. Di fatto il P. Generale Roothan lo esonera dalla carica di superiore e lo ritira a Malta.

L'esempio dimostra come la situazione fosse complicata e come, pur con le migliori intenzioni, fosse difficile anche allora, ai ministri del culto cristiano, mantenere distacco e imparzialità necessari.

L'opera contribuisce indubbiamente ad approfondire la storia di un periodo cruciale, carico di conseguenze anche per il Libano di oggi. Siamo riconoscenti e ammirati per questo lavoro.

Rammarichiamo soltanto che, a differenza del Rabbath, l'A. non riporti sempre i testi originali. Egli dà la versione francese dei testi italiani; mentre non traduce i testi arabi, ma, dopo averli editi ne dà soltanto un sunto in francese. Inoltre indica le omissioni testuali con puntini di sospensione senza specificare quante parole, righe o pagine abbia omesso.

Plaudiamo invece incondizionatamente alle introduzioni storiche di ogni capitolo, alle note esegetiche e, soprattutto, al *Lexique*, cui spesso le note rimandano, ovvero alle 80 pagine dove, in ordine alfabetico, i nomi dei personaggi e dei luoghi sono spiegati con elementi biografici, storici e geografici e dove si trovano i rinvii ai documenti qui editi o tradotti.

Ricevendo oggi dal Libano questa valida opera storica, siamo sollecitati a formulare speranze sia per il Paese che per i Gesuiti che vi lavorano. Infine, ci auguriamo il proseguimento di simile lavoro per l'epoca successiva, con gli *événements* del 1860 in cui, come oggi, vari Gesuiti sono caduti sul campo.

V. Poggi S.J.

K. M. Setton, general Editor, *A History of the Crusades*, vol. V, *The Impact of the Crusades on the Near East*, edited by N. P. Zacour and H. W. Hazard, The University of Wisconsin Press, 1985, pp.600+13 carte geografiche e 4 illustrazioni.

Il V° e penultimo volume dell'imponente opera sulle Crociate, encomiabile iniziativa scientifica della Wisconsin University, è anch'esso, come i precedenti, composto di singoli saggi di specialisti, collegati da un tema comune, in questo caso la ripercussione delle Crociate nel Vicino Oriente. Qui i saggi sono 10, ma gli autori sono 8, perché J. Prawer e J. Richard ne firmano due ciascuno.

Il primo saggio, di Nabih Amin Faris, ora defunto, si occupa del contesto culturale con cui i Crociati vengono in contatto. L'A. tratteggia la civiltà araba del secolo XIIe nella quale campeggiano personaggi come al-Ġazālī, Maimonide e il primo storico delle religioni Abū al-Fatḥ Muḥammad al Šarastānī, ecc. Pure nella scienza e nella medicina gli Arabi di quell'epoca sono all'avanguardia. Il cavaliere musulmano Usāmah Ibn Munqiḏ, alla cui interessante autobiografia questo volume fa spesso ricorso, paragona le tecniche chirurgiche arabe con quelle dei medici franchi e il raffronto è tutto a vantaggio dei primi sui secondi.

Il secondo saggio, di Philip Khuri Hitti, anch'egli mancato prima di vedere pubblicato il suo scritto, considera la reazione islamica alle Crociate. Di fatto le Crociate dettero al mondo islamico, già suddiviso e frammentato, una spinta verso l'unità. Zengī e Saladino incarnano appunto questa reazione del serrare le file. Un altro effetto positivo delle Crociate sul mondo islamico è la sua conseguente apertura a contatti commerciali con l'Occidente.

Il IIIe e il IVe saggio sono di Joshua Prawer. L'uno tratta delle minoranze

negli stati crociati. «Benché le minoranze non fossero totalmente sconosciute in Occidente, era stato l'Oriente, nei precedenti 4 secoli a sviluppare metodi per governare minoranze e convivere con esse» (p. 101). Nell'ambito di questa problematica lo specialista del regno latino di Gerusalemme dedica alcune pagine ai Maroniti (pp. 89-94) dopo aver premesso che poche storie sono altrettanto oscure quanto quella dei Maroniti nel Libano.

L'altro saggio del Prawer tratta delle classi sociali negli stati latini d'Oriente. Vi sono i *pullani* (rampolli di famiglie europee nati però in Oriente) i nobili e i borghesi. La nozione specifica di una classe «borghese» appare la prima volta nel documento di una concessione elargita da Baldovino I^{e} ai canonici del Santo Sepolcro (p. 149). Il termine *corte dei borghesi* risulta la prima volta da un documento gerosolimitano del 1149 (p. 158).

Prawer afferma che il diritto feudale raggiunge negli stati crociati un alto grado di elaborazione (p. 143). Infatti il V^{e} studio, di Jean Richard, sull'organizzazione politica ed ecclesiastica degli stati crociati, si occupa proprio di quel diritto. La *Assise sur la ligece*, il *Livre au roi*, il *Livre en forme de plait*, il *Livre des assises et des bons usages*, il *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois*, rappressentano la vasta gamma legislativa dove società ecclesiastica e società civile collaborano in perfetto accordo. «Contrariamente a quanto ne scriveva Gaston Dodu, uno degli aspetti salienti di tali stati è la collaborazione tra Chiesa e società civile» (p. 246).

Lo stesso Richard riflette nel VI° contributo sull'economia degli stati crociati. I Franchi avrebbero tentato, dovunque fosse possibile, di convertire terre già coltivate a cereali in piantagioni più produttive (p. 259). Guglielmo di Tiro considerava autosufficiente il regno di Gerusalemme verso la metà del secolo XII° (p. 263). A Cipro il tenore di vita avrebbe progredito sensibilmente sotto i Franchi (p. 283). Venezia fece di Creta, all'inizio del secolo XIV°, il suo maggior fornitore di grano (p. 291).

Il VII° saggio di Josiah C. Russell, tratta della popolazione degli stati crociati. Constantinopoli aveva nel 1097 una popolazione di 100.000 abitanti (p. 303). Nel 1200 Antiochia ne contava 40.000 e contemporaneamente Edessa ne aveva 24.000 (p. 306). Questi dati sono da paragonare con quelli dell'Occidente riferiti da successivo studio: alla fine del secolo XIII° tre sole città europee raggiungevano i 100.000 abitanti: Parigi, Napoli e Venezia (p. 450). Le Crociate si svolsero comunque in un periodo di espansione demografica (p. 296).

L'VIII° saggio, di Indrikis Sterns, è dedicato alla storia dei Cavalieri Teutonici, l'ordine militare che, come quelli dei Cavalieri di S. Giovanni e dei Templari, nasce e si sviluppa in concomitanza con il fenomeno crociato. Il nucleo originario dei Cavalieri Teutonici è constituito infatti da crociati raccolti attorno all'ospedale tedesco di Acri (p. 322).

Le 63 pagine sull'origine, l'organizzazione e i capi dell'Ordine Teutonico costituiscono un trattato su quest'ordine militare meno studiato di quelli dei Templari e dei Cavalieri di S. Giovanni.

Il IX° saggio, di Louise Buenger Robbert, è una monografia sul rapporto tra Venezia e le Crociate. Quelle offrono a Venezia numerose occasioni di espansione (p. 449). Allora appunto Venezia divenne la regina dell'Adriatico, signora del più ricco impero nel Mediterraneo (p. 451).

Il X° saggio infine, di Marshall W. Baldwin, anch'esso postumo come il I° e il II°, tratta delle missioni orientali dei Francescani e dei Domenicani, dal viaggio in Oriente di Francesco di Assisi nel 1219, alle spedizioni in terre islamiche o per trattare con i Mongoli, fino a quelle missioni che oltrepassano l'Asia Centrale e raggiungono l'Estremo Oriente. Quest'ultimo saggio sottolinea opportunamente l'intelligenza e il coraggio di religiosi quali Andrea de Longjumeau, di William Ruisbroeck, Odorico da Pordenone, Giordano Catalani de Séverac, Giovanni de' Marignoli ecc.

Il complesso degli studi è corredato da 13 carte geografiche e da 4 illustrazioni; mentre il volume si chiude con un lessico geografico, una spiegazione delle carte e un indice analitico.

Giudichiamo il volume positivamente, sia per la sintesi storica, basata su una solida documentazione, sia per l'aggiornamento bibliografico. Ci saremmo aspettati semmai che esso evidenziasse anche la fioritura spirituale dei Cristiani Orientali all'epoca delle Crociate. Non erano infatti soltanto i Musulmani a possedere una cultura avanzata rispetto ai Franchi contemporanei. Le minoranze non musulmane del Vicino Oriente partecipavano dello stesso alto livello culturale, preludio di un'epoca d'oro per alcune Chiese d'Oriente sotto l'Islam nel secolo XIII. Michele il Siro partecipa già di quel rinascimento siriaco che continua con Bar Ebreo. Le miniature dell'armeno di Cilicia Toros Roslin dimostrano una maturità artistica che l'Occidente raggiunge più tardi.

Così pure avremmo voluto veder trattati esplicitamente e diffusamente gli effetti negativi delle Crociate sulle Cristianità Orientali. L'affermazione di S. Atiya (*A Hist. of East. Christianity*, 1968, 92) che le Crociate furono la maggior disgrazia che mai accadesse ai Cristiani Orientali, pur trovando conferma indiretta in queste pagine, in nessun luogo vi è affrontata come ci saremmo aspettati.

La nostra sincera ammirazione per questo volume e per l'opera ci permette ancora un ultimo garbato appunto. Il rispetto per i diritti di autore non dovrebbe portare all'eccesso di didascalizzare la prima delle illustrazioni del volume, rappresentante l'incontro fra S. Francesco d'Assisi e il sultano ayyubide Mālik al-Kāmil, con la sola dicitura, per di più scorretta per mancanza di una b, «Courtesy of Fratelli Fabri, Milan». Per essere in tono con il livello della pubblicazione bisognava ricordare l'autore dell'affresco, Giotto di Bondone, il tempo in cui fu eseguito, gli ultimissimi anni del secolo XIII° e il luogo, la parte interna destra della basilica superiore di Assisi.

Felicitazioni comunque per questo V° volume e auguri per il VI°, l'ultimo di tutto l'opera. K. Setton ne annuncia con meritato compiacimento l'imminente pubblicazione (p. xiii).

V. Poggi S.J.

Indica

Joseph Cardinal PARECATTIL, *Ñān ente dṛṣṭiyil* ("As I See Myself"; autobiography, in Malayalam), 3 vols, Cochin;
Vol I, Published by Vidwan M.O. AVARA, Viani Printings, Cochin 1982, Pp. xvi, 427, photos 54 pages;
Vol II, Publisher Fr. Jacob AERANAT, Mar Louis Memorial Press, Ernakulam, Cochin 1985, Pp. xix, 636, photos 28 pages;
Vol III, Publisher Fr. Jacob AERANAT, Viani Printings, Ernakulam, Cochin 1985, Pp. xiv, 676, photos 16 pages.

An autobiography in three volumes, in all 1886 pages including 98 pages of rich photographic illustrations — that is Joseph Cardinal Parecattil's final gift to history and literature before his retirement for age (72) and health in 1984 as archbishop of Ernakulam. This *magnum opus* was begun well in advance in 1969, soon after the author was elevated as the first cardinal ever of the Syro-Malabar Church. The first volume is chiefly the author's personal history, while the other two, written in 1982-1983, focus more on his professional life. Particularly interesting to Orientals will be the two chapters on the problems of rites and of liturgy in the third volume (III, pp. 539-573; 613-659) as well as the section in volume two (II, pp. 610-628) on the Pontifical Commission for the Revision of Oriental Canon Law, of which he is still president.

The author is conscious of having been "a sign of contradiction" (I, p. xiii), highly praised by some and rudely criticized by others. He has been the recurring target of mean, anonymous pamphleteering, and, in his position as pastor, was unable to explain his case through like media. An *apologia pro vita sua*, in the sense of John Henry Cardinal Newman, underlies much of the present work, and the hope in the ultimate triumph of truth and justice runs through it as its leitmotiv.

For over thirty years the author had the pastoral care of the archdiocese of Ernakulam, first as auxiliary bishop (1953), and then as archbishop (1956). His influence reached out in ever widening circles through his various official roles, as President of the Syro-Malabar Bishops' Conference and as President of the Catholic Bishops' Conference of India (1972-1976); he has left his mark also on the Church universal, as a Father of the Second Vatican Council, as President of the Pontifical Commision for the Revision of the Code of Oriental Canon Law (1972), and as member of several Roman dicasteries and commissions of the Holy See.

A doctor of divinity, graduated from Kandy, he was a very successful editor of the Catholic weekly *Sathyadeepam* (its circulation leaped from a mere 700 to 20,000 under his editorship: I, p. 363), when he was called to the bishopric. He accepted it as a chalice that could not pass him by. With the episcopate, he fears, his literary "talents got stifled and wellsprings dried up" (I, 395). That fear however is shown to be unfounded by the present work as well as the record of his numerous other writings. A list of his homilies, speeches, and essays or articles runs up to 835 entries — and the

list is suspected to be incomplete (III, 374). Three collections of his writings in Malayalam have recently appeared in book form, marking his last three birthdays (April first): *Letters to Sisters* (1984), *Letters to Children* (1985), and *Letters to Priests* (1986). Hopefully, this succession will continue with the publication in one volume of the series of very valuable "Historical Documents", which likewise first appeared in the same archdiocesan bulletin *Ernakulam Missam* over a number of years. He intends to publish also a history of the Syro-Malabar liturgy, which he has already written (II, 32; III, 613, 666).

During his seminary days in Kandy, he was directed by his bishop and predecessor Mar Augustine Kandathil to specialize in canon law. This enabled him to acquire a more than ordinary grasp of this subject, though he was never given the opportunity to become a specialist. "I am satisfied," he writes, "that I have acquired some insight into the intricacies of canon law, though I do not think that this was the reason why the Holy Father nominated me president of the Oriental Canon Law Code Commission" (I, 274).

In the 1967 Synod of Bishops (Rome), Archbishop Parecattil had argued for "codex unicus" for all the churches of the Catholic Communion, whether eastern or western, leaving room for ritual peculiarities either in the same code or in particular law. His motion however was not carried, he says, for the opposition of "some conservative Orientals" (II, 558). Paradoxically however, he does not say whether he himself changed his mind, when he was appointed to head the Pontifical Commission for the second code, that for the Orientals. Indeed, to avoid giving the impression of a *volte-face*, it would have been useful to make clear that the Oriental Code now in preparation is to contain only the *particular* law of the Orientals that is *common* to all the Oriental Catholic Churches, and as such will be the oriental common law. The alternative of a single common code for the Latin church and the Oriental churches would have been an idealistic choice fraught with difficulties for practical realization. For only with the *placet* of the Latin majority could oriental peculiarities have found acceptance in such a common code. And Cardinal Parecattil's own experience has shown that the oriental minority often stands to lose against a Latin majority. In 1981 for example, he proposed to add the specification "latinae Ecclesiae" to the title of *Codex Iuris Canonici*; but his proposal was rejected, though by a narrow margin of 26 vs 24, in the Plenary Session of the Latin Code Commission. And this was a significant oriental defeat, since the Cardinal had tabled his motion as President of the Oriental Code Commission and had qualified his proposal as "a matter of utmost importance" for the Orientals, lest their code with the specification "Orientalis" should appear as a peculiar provision beside the Latin code, devoid of any such specification and therefore likely to be regarded as *the* code of the Catholic Church (II, 626). Similarly, within the Catholic Bishops' Conference of India too, the Oriental minority has often to measure against the Latin majority in matters of vital interests to the Orientals (like the thorny problem of Oriental jurisdiction over the Oriental faithful living in the territory assigned to the Latin bishops), and in 1976 Cardinal Parecattil argued to overhaul the structure of the conference (II, 502). The

option for two codes in the Catholic Church, a Latin code and an Oriental code, is surely buttressed by similar motives, which probably had not occured to the author in 1967, when he proposed a single code.

The cardinal offers some comments also on the Pontifical Oriental Institute, Rome, which are worth considering. He feels that India is not given its due in the curriculum of the Institute, though, according to him, "India is more oriental than the Middle East", which alone, he feels, is considered oriental at the Institute. "The people of Kerala are linked to the Indian culture, and Sanskrit is the cornerstone of that culture. If Sanskrit and the ancient books written in that language are given their due, dozens of our priests will come to study at your Institute without any invitation or coaxing", he recalls telling the men in charge of the Institute (III, 110). He wonders if there are more students or professors at the Oriental Institute (109). This is a rhetorical ignorance, which could have been removed in all fairness by a look at the ACTA of the Institute (For 1985: out of a total of 223 students, 120 aim at a degree of licentiate or doctorate, in comparison with 34 + 12 professors in the two Faculties). "Oriental" is notoriously a vague term, and at the Oriental Institute it is surely not identical with whatever lies east of Rome. The double task of research and teaching at the Oriental Institute has for its object of study the "Christian Orient" in the ecclesiastical sense of the term. Languages like Greek, Syriac, Armenian or even Arabic have been the vehicles of a Christian culture, which is not true of Sanskrit, though a handful of works have been written in it by Christian authors and poets, chiefly in recent times. As classical Greek was exploited by the Greek Fathers, so should Sanskrit have been "baptized" long ago by the Indian Church; instead it has remained largely foreign to the Christian Orient. The various churches of the Christian Orient have many common elements and interconnections; and none of these churches can be fully studied in isolation. It is this integral view that a student must acquire at the Oriental Institute, which will then serve to see one's own tradition in proper perspective and in depth. If the object of study is to be one's own heritage only or chiefly, it is best done, as a rule, in one's own country. In the Institute courses are offered, as far as possible, on the various Oriental Churches as well as on their cultural milieu.

When dealing with places and persons abroad, which he came to know during his numerous foreign travels (36 in all: III, 113-254), marked by a wide range of interests, the author understandably makes a few slips. Thus the throne he saw in the cathedral of Aachen in Germany is not of Napoleon (III, 154), but of Charlemagne. Near Stuttgart (at Kalw) he could not have visited the birthplace of Ernst Hanxleiden, S.J. (III, 137), which is at Osnabrück, but that of Hermann Gundert. So too read in the same volume: Turin archbishop Ballestrero, and not Ballestrino (125); And in volume two read: Pius XI instead of Pius IX on page 611; *Oriente Cattolico* instead of *Oriente Christiano* (621); Gregorian University professor Domenico Grasso, and not Grazia (589); the President of the Latin Code Commission Rosalio Castillo Lara and not Castellino (628).

Cardinal Parecattil has enriched his autobiography with numerous citations from Malayalam and Sanskrit poetry, which make up quite an antholo-

gy. With his remarkable cultural interests and literary competence, he is an exception to the many who have pronounced on inculturation in India with little or no knowledge of Indian culture. His concern for integral human development and social welfare has placed his diocese in the forefront of the other dioceseS of Kerala. When in 1980 the Synod of Bishops in Rome dealt with the topic family, he raised his voice against alcoholism as a pest of the family. He felt that his was a lone voice in the wilderness of the West and that his intervention had no effect on the Synod. But as a matter of fact, *Familiaris consortio*, the Apostolic Exhortation in which Pope John Paul II has gathered the fruits of the Synod, does refer to alcoholism more than once (cf. nn 43, 77), a point which seems to have escaped the Cardinal's attention (II, 590).

It is impossible to summarise here *As I See Myself* and show how it is Cardinal Parecattil's great gift and testament to posterity. It was written with future historians in mind. Hence it has incorporated several chronicles of events and histories of institutions along with the author's autobiograhical recollections. It complements *Archdiocese of Ernakulam, Historical Survey* (Viani Printings, Cochin 18), 1978, a huge volume of over 900 pages, compiled by Father Jacob Aeranat and published on the occasion of his episcopal silver jubilee. Without reference to the present work however, no history of the archdiocese of Ernakulam or even of the Syro-Malabar Church can be written in the future.

G. NEDUNGATT S.J.

Islamica

P. Giulio BASETTI-SANI O.F.M., *Louis Massignon (1883-1962).* Introduzione di Francesco BANDINI. Testimonianze di Franco CARDINI e Francesco MARGIOTTA-BROGLIO. In appendice: *Carteggio tra L. Massignon e G. La Pira.* (= Italia, Oriente, Mediterraneo. Collana di Studi e Testi diretta da F. Bandini, F. Cardini, G. Vannini, N° 2) Alinea Editrice, Firenze 1985, pp. 287.

Quando fu pubblicato il documento conciliare *Nostra Aetate*, dove l'Islam viene trattato immediatamcntc dopo l'Ebraismo, molti constatarono che la Chiesa Cattolica aveva fatto un lungo cammino dalle Crociatc a quel punto. Ma pochi sapevano quali fossero stati i pionieri di quella profonda evoluzione nel seno del Cattolicesimo. Erano stati soprattutto Charles de Foucauld, Louis Massignon e Jcan Muḥammad'Abd-el-Jalil.

È dunque opportuno, a 100 anni dalla nascita, riconsiderare la figura di uno di costoro, colui anzi che escrcitò l'influsso maggiore, sia per il numero degli scritti, sia per le funzioni accadcmiche ricoperte, Louis Massignon.

Il libro inizia con un'introduzionc di F. Bandini, direttore della Collana, un saggio di F. Cardini, unico ad avere annotazioni critiche; e due paginc di F. Margiotta-Broglio. Poi viene il contributo dell'A. principale, composto di

una parte biografica, in 20 capitoli e di una seconda parte, dello stesso A., sul pensiero di Massignon. Un'appendice riporta un esiguo scambio epistolare fra G. La Pira, sindaco di Firenze e L. Massignon. Vi sono alcune foto fuori testo e un indice analitico dei nomi.

Massignon inizia giovanissimo una carriera scientifica. Viaggia in Africa Settentrionale e in Oriente. Proprio la ricerca lo espone alla carcerazione sotto l'accusa di spionaggio. Ne segue una crisi religiosa che, senza fargli rinnegare i suoi interessi scientifici, cambia la sua visione della realtà. Massignon sarà da allora in poi un convinto spiritualista che andrà alla ricerca della spiritualità, anche nell'Islam, senza escluderne le manifestazioni mistiche. La mistica islamica è misconosciuta dai Musulmani stessi. Massignon, contro tutti i denigratori, sarà apologeta dal mistico islamico al-Ḥallāğ e dei fondamenti coranici di tale mistica.

Egli sarà sempre, con una certa dose di idealismo, difensore di chi patisce ingiustizia. Incaricato di rapporti diplomatici alla fine della prima guerra mondiale, Massignon protesterà contro chi lede i diritti degli Arabi. Difenderà gli Algerini, contro i metodi repressivi dell'esercito francese, i lavoratori nordafricani in Francia, i detenuti politici malgasci, ecc. Per questo manifesterà simpatie per Gandhi.

L'A. della biografia e delle riflessioni sul pensiero di Massignon, Francescano noto per il suo interesse all'Islam, ha letto senz'altro molto di Massignon e su di lui. Le sue pagine sono interessanti.

Due cose però ci dispiacciono: i molti errori di stampa e l'assenza completa di qualunque supporto critico. Sappiamo bene che l'A. ha incontrato più volte personalmente il Massignon e ne ha subito un profondo influsso. Ma questo non lo esime dall'obbligo di documentare ogni sua affermazione, sia storica che critica, riguardo al Massignon. Non dico che le sue interessanti pagine siano false. Dico soltanto che non è facile al Lettore confermarne la veridicità.

V. Poggi S.J.

Liturgica

Boutros Gemayel, *The Prayer of the Faithful according to the Maronite Liturgical Year*, translated and adapted for use in the Diocese of Saint Maron, U.S.A. from *Prière du Croyant selon l'année liturgique maronite.* Vol. 3: *Season of Resurrection, Season after Pentecost, Season of the Holy Cross.* Diocese of Saint Maron, U.S.A., Brooklyn, N.Y. 1985, pp. XIV+914.

En 1966-67 paraissaient en arabe à l'Imprimerie Catholique de Beyrouth les trois gros volumes (plus de 3000 pages) du bréviaire maronite intitulé *Ṣalāt al-Mu'min*, réorganisé par le P. Boutros Gemayel. Parallèlement, le Fr. Christian de Champeaux en publiait la traduction française, sous forme polycopiée. L'ouvrage remporta un succès pastoral immédiat et fut utilisé par la

majorité des prêtres maronites et par beaucoup de fidèles. C'était le premier effort de renouvellement de la prière des Heures, par un retour aux sources syriaques, loin de toute influence latine. Par la suite, ce mouvement se poursuivit, et d'autres groupes prirent la relève pour renouveler la prière des Heures, en particulier l'Université Saint-Esprit de Kaslik, qui fit porter son effort sur les parties hymniques (poèmes et mélodies syriaques). Ce qui nous est présenté ici est la traduction anglaise du bréviaire du P. Gemayel.

* * *

L'ouvrage peut se diviser en trois parties: l'ordinaire, le temporal et le sanctoral. Cette structure n'est pas mise en relief dans l'édition, qui nous présente une division en 10 parties. C'est le seul défaut que nous ayons relevé dans ce beau livre.

Avec ce troisième volume s'achève la traduction anglaise du bréviaire. Le premier allait du début de l'année jusqu'au carême exclu; le second du carême à la Pentecôte exclue; celui-ci va de la Pentecôte à la fin de l'année.

Les XIV+22 premières pages sont communes aux trois volumes; elles contiennent le calendrier (temporal et sanctoral simplifié), ainsi que l'ordinaire de la prière du soir (*Ramsho*) et du matin (*Safro*). Suit l'ordinaire de la semaine, avec les prières du soir et du matin pour chaque jour de la semaine (p. 23-158) et une série d'hymnes dans lesquelles on peut puiser ad libitum (p. 159-166).

Après quoi vient le temporal (p. 167-620) réparti en 16 semaines après la Pentecôte et 7 après la fête de la Crois. Chaque semaine, on chante un psaume le soir et un le matin, invariables durant toute la semaine. En revanche, chaque jour on fait une lecture biblique le soir et une le matin, suivant le principe de la lectio continua, de manière à parcourrir toute la Bible en un an.

Enfin vient le sanctoral, qui comprend trois sections. Les offices de la partie commune (p. 621-734): commun de la Vierge, des anges, des apôtres, des martyrs et des confesseurs. Les offices du propre (p. 735-884): Pierre et Paul (29 juin), le prophète Elie (20 juillet), les 350 disciples de S. Maron martyrs (31 juillet), l'Assomption (15 août) et l'exaltation de la croix (14 septembre). Enfin, dans une sorte d'appendice (p. 885-895) sont données 20 notices sur les saints les plus vénérés de mai à octobre; on notera en particulier deux saints modernes (les frères Massabki martyrisés à Damas en 1860, et Charbel Makhlouf l'ermite mort en 1898) et un saint occidental, Antoine de Padoue, témoin de l'influence franciscaine au Liban.

En conclusion (p. 897-913) a été ajouté l'office des complies (Sootoro).

* * *

La traduction anglaise des textes bibliques est celle de la New American Bible (1970); les hymnes, prières et intercessions ont été traduites probablement sur le français; leur langue est simple et belle.

L'impression et la mise en page sont simplement remarquables: caractè-

res très clairs, même quand ils sont petits; titres et rubriques en rouge; gras et maigres mettant en relief ce qui doit l'être. La reliure est solide, comme il convient à un ouvrage d'usage quotidien. Bref, à tous points de vue, ce livre est une réussite.

Il sera utile en premier lieu aux maronites; mais aussi à tous les liturgistes et à beaucoup d'autres qui y trouveront de belles hymnes et prières pour leur usage personnel. Grâce à cette initative, le bréviaire maronite est désormais accessible au grand public dans une langue occidentale. On peut se le procurer pour 35 $ à l'adresse suivante: Saint Maron Publications, P.O. Box 36, Dyker Heights Station, Brooklyn, NY 11228-0036.

Kh. SAMIR S.J.

The Psalter. New Skete, Cambridge N. Y. 1984, pp. xvii+286.

This is a beautifully produced book, in typeface both elegant and legible. As a liturgical psalter fur use in an Orthodox monastery, it is arranged in traditional Byzantine Sabaitic manner, with the 150 biblical psalms divided into twenty kathismata, each subdivided into three antiphons of (ideally) three psalms each, nine per kathisma. The psalms are followed by the nine biblical canticles used in orthros, to which is added the *Nunc dimittis* (Lk 2:29-32) used in vespers.

Since the Introduction is an impassioned plea for modernity one might ask why the psalms are not printed in the modern manner, poetically according to verses, as in almost all contemporary bibles, psalters and office books. And I regret the omission in an Orthodox liturgical psalter of the troparia and prayers — the *molitvy po kafismach* — of traditional Slavonic psalters. This is, after all, the tradition to which the editors claim adherence. More serious lacunae are the absence of tables showing how the Sabaitic psalter is distributed in liturgical usage according the offices and seasons, and the failure to indicate in rubrical red where the refrains of the canon should be interpolated into the canticles at orthros.

But the real issue, which the Introduction shows the editors aware of, is the translation itself. The Introduction minces no words in its plaidoyer for liturgical translations in contemporary English that eschew all antiquarianism and liturgicalese. As to *what* contemporary English, the answer is equally explicit: one aimed at the average educated person of today. I was somewhat bemused by the fact that this apologia for modernity was couched in fully sexist language! One man's modernity is another woman's shibboleth, so before "protesting too much," perhaps the authors should have covered this very modern flank. In a similar vein, one could cite the colophon, with its references to "Kyr Kyr Iakovos... in the year 7492 from the foundation of the world...», as a paradigmatic instance of antiquarian, in-house jargon hardly pellucid to even the educated modern anglophone.

Such inconsistencies aside, I could not agree more with the enuntiated

principles of the New Skete translators. To translate texts for liturgical use into anything but contemporary language is, in my view, simply absurd. As to *what* contemporary language, there will always be room for debate. Should it be the best literary language or contemporary speech? Should it be even throughout, or should it match the vagaries of the original: poetry translated poetically, breezy colloquialisms colloquially, rhetoric rhetorically, the florid floridly, the turgid turgidly? Only the superficial think there is an easy answer to these questions, only the arrogant think there is but one. Different translations can serve different constituencies with their different needs. This version has the virtue of being one that the communities of New Skete made for themselves, to suit their own needs for a clear, euphonic, literary, contemporary psalter suitable for common, public prayer. They have used it and revised it according their experience of it in daily prayer over eighteen years. If they find it suitable, who can gainsay that?

As one who does not know Hebrew, Ugaritic, and the rest, I must leave the matter there, though that is surely not where the discussion ends. For any "good" translation must be faithful to at least three things: 1) the meaning of the original, 2) the genius of the language into which it is being translated, 3) what the translation is for. Though I might wish to rework the occasional verse, I would judge this translation eminently successful under 2) and 3). It is dignified, at times elegant and distinguished contemporary English, suited for public declamation in the liturgical assembly. But a comparison with numerous other psalter versions does turn up instances of greater liberty from the original not at all demanded by the exigencies or even the niceties of today's English. So the Grail Psalter remains my modern favorite, but *de gustibus*... And at any rate the new Skete Psalter is infinitely preferable to the other U. S. Orthodox Psalter available, the Holy Transfiguration Monastery edition (Boston, 1974).

R. TAFT S.J.

Robert TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today.* The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1986, pp. xvii + 421.

It is always a pleasure as well as a valuable educational experience to read anything written by Bob Taft, and this book is no exception to that rule. It is a revised and much enlarged version of his earlier work, *The Liturgy of the Hours in the Christian East* (Cochin, Kerala, India, 1984), and incorporates some material which has previously appeared in the form of articles in various periodicals. As the subtitle indicates, its main emphasis is on the early history, but it also provides an outline exposition of the structure of the Liturgy of the Hours in the various rites of the Christian East. The development of the divine office in the West after the sixth century, on the other hand, is dealt with much more briefly. The book concludes with a section on "What it all means" — some reflections on the theology and spirituality of the the Liturgy of the Hours, an area much neglected in previous literature — and also with a very useful bibliography.

on "What it all means" — some reflections on the theology and spirituality of the the Liturgy of the Hours, an area much neglected in previous literature — and also with a very useful bibliography.

With the exception of the earlier version of this work, this is the first overview of the Eastern material ever to appear, and even here, because of the vastness of the subject, it is mainly restricted to the night/morning and evening offices in the several traditions. Nevertheless, it does make it possible to observe the principal similarities and differences between the rites, especially since the material is clearly laid out in tabular form, and to understand something of the process of their evolution, whilst the footnotes provide a valuable guide to recent scholarship in the various areas.

The chief contribution of this work lies not so much in the discovery of new evidence — though the author does cite a number of patristic references not generally included in other surveys of the early literature relating to the Liturgy of the Hours — but rather in the manner in which that evidence is handled and interpreted. All the individual pieces of data are systematically surveyed and carefully evaluated according to their historical period and geographical provenance, so as to give due weight to variations of practice at different times and in different places, and avoid the generalizations to which studies of early liturgy are frequently prone. Taft then sets the various practices within a conceptual framework which makes their development and interrelationship intelligible, whilst at the same time does justice to their very diverse character.

Thus, for example, instead of treating the frequent instances of communal prayer at night within the Christian tradition as merely variations of a single phenomenon, as many others tend to have done, he carefully distinguishes the different types — cathedral and monastic, occasional and daily — from one another. and so enables the particular characteristics of each to be more clearly seen. Similarly, he draws a distinction between those monastic traditions which began with a monastic cursus as the basis of their daily worship and added cathedral elements to it, and those which began with the cathedral usage and "monasticized" it. This latter contribution is a particularly significant one, and offers a very promising approach to our further understanding of the development of later patterns of monastic offices, especially in the West.

In this process, he challenges and corrects a number of erroneous conclusions and misinterpretations of the evidence made by other scholars, among them myself in my recent study, *Daily Prayer in the Early Church* (London: SPCK, 1981/New York: Oxford University Press, 1982). Whilst some may not be able to agree with every single one of his arguments and may well want to take issue with him over some detailed points in his analysis, all will be grateful to him for the work he has done here.

This book most clearly shows the revolution which has taken place in our understanding of the history of the Liturgy of the Hours through the labours of recent scholarship, when one compares it with the older textbooks on the divine office, but it also reveals what a substantial agenda remains for future scholarship to undertake. In particular, much of the history of the Eastern rites which lies behind the current texts is still relatively unexplored

territory, in spite of the earlier researches of Arranz, Mateos, Winkler, and others, and many of the complexities of the multitude of medieval practices in the West still require to be unravelled. It is to be hoped, therefore, that this fine synthesis of the current state of our knowledge will also serve as a spur to further research in these and other areas of the subject.

P. F. Bradshaw

Troparia and Kondakia. New Skete, Cambridge N. Y. 1984, pp. xxix+450.

This volume contains an English version, for liturgical use, of the refrains for the daily or seasonal propers used in the Byzantine liturgy. This material is usually at the end of the *Apostle* (epistolary) or *Horologion* (Book of Hours), as well as scattered throughout the larger books of the proper, the *Oktoichos, Triodion, Pentecostarion,* and *Menaion.* But one also finds them gathered, as here, in an anthology.

This is not, however, just a translation of current Orthodox usage. Some feasts are transferred, some refrains in the *textus receptus* are replaced with parallel pieces from the 10th c. *Typicon of the Great Church* (ed. J. Mateos, OCA 165-166) judged to be superior. More boldly, Western saints have been introduced — though here, for a change, the New Skete editors do not reveal their criteria for inclusion or exclusion: Francis of Assisi yes, Clare no, for example. Also, more space is given to women than the Orthodox, generally among the most retrograde in this matter, are wont to do. In this and other areas the editors are surely right in not awaiting the planned Great and Holy Council, which so far does not show much promise of being permitted by well-known circumstances, beyond the Church's control, of effecting much of anything. "Changes must come, for change and vitality are a real part of authentic tradition" (xvi). One can only say "amen" to that.

Even the translation itself is much more than a translation. According to the already oft-expressed New Skete principles, the aim has been to provide a suitable English text for liturgical use today. This has meant grasping the fullness of the original, with its idiom, its subtleties, its imagery, its poetry, its associations, and then recomposing it into an English equivalent that is also clear and singably rhythmic. All archaic and hieratic — i.e. "religious" — language is resolutely eschewed. Here again the case is made passionately, probably because of opposition received. The polemic against "King James English" is long and intense, and perhaps overdone. There is a difference between preserving the version one's Church has used for centuries even if it is now outdated, and translating *new* versions into that language. The criteria for judging these two very different situations are not the same.

Is this translation true to its principles? The various levels of available Englishing of Byzantine liturgical texts can be seen in the following three current translations of the troparion of St. Mary of Egypt (fifth Sunday of Lent).

1. Mother MARY and K. WARE, *The Lenten Triodion* (London/Boston 1977) provides a rendering in Prayerbook English that remains close to the Greek original (pp. 449-450): "In thee, O Mother was preserved unimpaired that which is according to God's image, for thou hast taken up the Cross and followed Christ. By thine actions thou hast taught us to despise the flesh, for it passes away, but to care for the soul, which is a thing immortal; and so thy spirit, holy Mary, rejoices with the angels."
2. The RAYA-DE VINCK version in *Byzantine Daily Worship* (Allendale N.J. 1968), a very uneven translation with some fine pieces and others that are simply awful, is modern while generally remaining close to the Greek (p. 812): "In you, O Mother Mary, the faithful image of God shone forth, for you carried your cross and followed Christ. You taught by your deeds how to spurn the body, for it passes away, and how to value the soul, for it is immortal. Wherefore your soul is forever in happiness with the angels."

This second version reinterprets the opening phrase, literally "In you, O mother, was preserved accurately that which is according to the image" (ἐν σοί, Μῆτερ, ἀκριβῶς διεσώθη τὸ κατ'εἰκόνα). Perhaps this was done to avoid confusion with the immaculateness of the Theotokos, for the troparion could indeed be misinterpreted as addressed to her. I think such confusion is compounded by the New Skete version (p. 293):

3. "Without stain was God's image preserved in you, O holy mother, Mary, for you took up your cross and followed the Lord. By word and example you taught us to live in the spirit while still in the flesh, so that, now, you rejoice with the angels of heaven."

This interprets the adverb ἀκριβῶς to mean "without stain." Now it is true that to preserve "accurately, perfectly, without distortion" God's image, means not to sin. But "without stain," i.e. "immaculate," in Greek is ἄχραντος, and is used of God, Mary Theotokos, and the Church, but not of the saints. Furthermore this New Skete version suppresses the disjunction despise the transient flesh/esteem the immortal soul, perhaps because of our modern distaste for the idea that the body (and, implicitly, this earthly life), God's good creation just as much as the soul, should be "despised." Such baptized Platonism does not wash today, and its suppression here, as well as the substitution of "you" for "soul" in the conclusion of the troparion, may stretch the limits of what some would consider "translation," but in my view are in full accord with the translators' stated principles, with which I heartily agree. But I cannot approve of the *incipit* for the reasons already given.

This text is but a model, one example to illustrate how I would judge this translation. Like most of the New Skete books it is an excellent piece of work based on clear principles that are not kept secret but stated for all to judge, and followed consistently throughout. This does not mean that an occasional phrase like the *incipit* mentioned is not open to criticism, even severe criticism. But let those who disagree with the principles state their own as clearly and cogently and publicly, and observe them as faithfully. As ICEL, the Catholic International Commission on English in the Liturgy, has learned, criticism is cheap. The hard work of producing better acceptable versions than the ones we criticize is not at all so easy, however.

R. TAFT S.J.

Patristica

B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IVᵉ siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)* (= OCA 225) Rome 1985, p. 464.

Per uno studio come questo, l'impostare i problemi è più importante e difficile che trovarne le risposte. Come si dice nel titolo, qui si vuole descrivere sulla base delle lettere di Basilio la vita della Chiesa di Cappadocia nel sec. IV. In una decina di capitoli l'A. tratta i seguenti argomenti: le difficoltà di comunicazione che il sito geografico rappresenta; l'azione di Basilio, come pastore e lo svolgimento della sua giornata; i singoli componenti del popolo di Dio; la vita monastica; la liturgia e il culto; il modo di vita dei Cappadoci e i rapporti dei Cristiani con i Pagani e gli Ebrei; l'attività caritativa della Chiesa e in particolare le istituzioni caritative fondate da Basilio stesso; i rapporti della Chiesa e del vescovo con le autorità civili; la trasmissione della fede e, infine, le varie forme di dissenso dalla Chiesa ufficiale.

Come l'A. stesso ripetutamente sottolinea, la sola corrispondenza di Basilio non dà sempre una risposta esauriente a tutti i problemi sollevati. La tentazione di cercare dati complementari negli altri scritti del vescovo o in quelli dei due Gregori era grande. Per la vita monastica era infatti inevitabile che la ricerca si estendesse anche alle Regole di Basilio. Un'eccezione è stata fatta anche per l'orazione funebre di Gregorio di Nazianzo in onore dell'amico. Per il resto L'A., benchè non sempre con la stessa risolutezza, ha resistito alla tentazione. Tuttavia, nelle note offre i testi e la bibliografia che rendono possibili un approfondimento dei punti toccati e un confronto colla prassi contemporanea di altre regioni. La consequenza di questo metodo è che le note occupano altrettanto spazio del testo stesso. Ciò rende la lettura del libro meno agevole, ma aumenta il suo valore come opera di consultazione. L'uso del ricco materiale è facilitato in questo senso dagli indici molto dettagliati.

È ovvio che quanto più numerosi sono gli argomenti trattati, tanto maggiore è il pericolo di esporsi alla critica. Mi pare che si possano fare le seguenti osservazioni. Secondo l'A. il *Canonicon* di Palladio di Amasea e i 16 canoni attribuiti da E. Schwartz ad un sinodo Antiocheno del 324 sono fra le fonti delle Lettere Canoniche di Basilio (p. 156, n. 152); in realtà il rapporto è inverso. Nel capitolo sulla liturgia si sarebbe potuto almeno citare l'appendice M, «The Liturgy from the Pontic Writers», di F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*... In contrasto con ciò che l'A. afferma (pp. 186-7), quando Basilio nei canoni penitenziali parla di *prosphora*, non si riferisce all'offertorio, sconosciuto in Oriente, ma alla comunione. Nonostante il can. 56, che Basilio ha copiato da una fonte più antica, mi sembra che la tesi di una *confessione* pubblica, da distinguere bene dalla *penitenza* pubblica, sia inaccettabile per il tempo di Basilio (cf. invece p. 201 e 203, n. 200). Il fatto che la prassi penitenziale conosciuta da Basilio presenti una forma esteriore diversa da quella di oggi, ha indotto l'A. a pensare che essa non costituisca ciò che attualmente chiameremmo il sacramento della riconciliazione (cf. p. 202 ss.). «Les sacrements sont désignés sous le nom d'*hagiasmata*...». È

questa in realtà un'affermazione piuttosto audace; *hagiasmata* si referisce exclusivamente ai doni eucaristici consacrati. Insieme ai rapporti fra Cristiani e Pagani, si sarebbe potuto esaminare se nella correspondenza di Basilio con personalità pagane appaiano reciproci legami di amicizia e di stima. Visto l'atteggiamento di Crisostomo nei riguardi di Libanio, una simile analisi, soprattutto nei confronti di Libanio, sarebbe stata interessante.

Naturalmente queste considerazioni su dettagli hanno poco peso di fronte a tutto ciò che l'A. offre in quest'opera. Seguono il testo cinque appendici: sulla geografia e le comunicazioni (con il corredo di una carta), sui viaggi e le malattie di Basilio, sui titoli onorifici menzionati nella corrispondenza e sull'accesso di un neofita all'episcopato.

F. VAN DE PAVERD

La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-32 aprile 1982, a cura di Ugo BIANCHI. Edizione dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 800.

Ce gros volume réunit les contributions présentées au Congrès de Milan sur le thème de l'enkrateia. Il faut avant tout rendre hommage au professeur Bianchi: c'est une tâche immense que d'éditer avec soin tant de textes, en ajoutant un bon conspectus des discussions qui ont suivi leur présentation durant le congrès. Le Prof. Fabio Mora s'est chargé des index: les chercheurs pourront ainsi profiter beaucoup mieux des trésors d'érudition de ce colloque. Il ne saurait être question de résumer même sommairement un pareil ouvrage, dont l'objet s'étend aussi bien au contexte hellénistique et philonien qu'au cadre proprement chrétien du phénomène de l'enkrateia. Signalons toutefois le texte remarquable de A. Guillaumont, *Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité ont-ils des motivations ontologiques et protologiques?*, p. 83-98. Notons aussi de façon particulière la contribution de Henri Crouzel sur les sources bibliques de l'enkrateia chrétienne, celle de Marcel Simon sur l'ascétisme dans les sectes juives et le très riche dossier de Giulia Sfameni Gasparro, *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo.*

L'enkrateia a pris bien des formes au cours des premiers siècles. Des considérations de tous ordres sont venus se mêler aux thèmes proprement bibliques, inspirés surtout par les deux premiers chapitres de la Genèse, et développés suivant des méthodes exégétiques et des anthropologies parfois très opposées. D'autre part, tout n'est pas à mettre sur le même pied dans le dossier relativement volumineux des textes qui nous sont parvenus. Sans doute la culture hellénistique, avec ses composantes platoniciennes, a exercé une réelle influence sur l'ascèse et la mystique chrétiennes. Mais cette influence doit être jugée à sa vraie valeur sans être indûment majorée. Il ne faut pas se hâter non plus de généraliser à partir d'un thème comme celui des *molestiae nuptiarum* ou des souillures de la chair, même s'il a été très souvent repris. Ce n'est pas nécessairement le plus important ou le plus fondamental.

M. Guillaumont a montré de façon convaincante l'importance, aux origines de l'idéal monastique, du thème de la vie «monotrope» ou «monadique», c'est-à-dire des exigences dérivant d'une vie unifiée — par opposition à la condition de celui qui a «deux cœurs», un pour Dieu et un pour le monde. Encore faut-il distinguer entre la théorie et la pratique. Combien de fois les moines eux-mêmes ont-ils très mal compris leurs propres origines ou les motifs qui pouvaient légitimer vraiment leur célibat et toutes leurs privations, au regard de l'Evangile? Même s'il convient de lui ajouter des nuances ou d'en atténuer la sévérité, il reste utile, après 25 ans, de tenir compte de la description sans indulgence des moines d'Orient que nous a laissée le P. Festugière.

On se réjouira de pouvoir disposer dorénavant de la mine de renseignements que constitue le présent ouvrage. Son mérite principal sera peut-être d'attirer l'attention sur la complexité du phénomène de l'enkrateia.

G. PELLAND S.J.

Antonio ORBE, S. J., *Teología de San Ireneo. Commentario al libro V del «Adversus haereses»*. I. (= BAC maior 25) Madrid-Toledo, La Editorial Catolica 1985, pp. 703.

Le. P. Orbe nous a déjà donné des œuvres immenses qui sont devenus des classiques. On pensera à ses admirables *Estudios Valentianos*, sa *Cristología gnostica*, son *Antropología de San Ireneo*, ses *Parábolas evangélicas en San Ireneo* et au très grand nombre d'articles dont s'honore en particulier la revue *Gregorianum*. Le dernier de ses ouvrages était attendu avec impatience: il s'agit à nouveau d'un monument d'érudition et d'intelligence. On y trouve, comme dans les grands commentaires dont Lightfoot nous avait donné autrefois le modèle, le texte latin du 5e Livre de l'*Adversus haereses* (avec renvoi à l'édition de SC où A. Rousseau avait ajouté, à la numérotation de Massuet suivant les chapitres et les paragraphes, l'indication si commode des lignes de chaque paragraphe), une traduction espagnole, et des notes copieuses couvrant presque entièrement chaque page. Le tome I qui vient de paraître nous conduit au ch. 14. Deux autres suivront pour compléter cette œuvre gigantesque.

L'*Adversus haereses* compte parmi les écrits les plus denses et les plus riches de l'antiquité chrétienne. Le P. Orbe a souvent rappelé qu'on ne peut le comprendre sans faire effort pour saisir aussi les doctrines que combattait Irénée. Il ne s'agissait pas seulement d'ailleurs de Marcion et des disciples de Valentin. Irénée visait aussi les tendances «origéniennes avant la lettre» qui lui paraissaient compromettre la *salus carnis* en abusant de l'allégorie (cf. *Gregorianum* 60 (1979) 9-52). A vouloir faire l'économie de ces analyses, on s'expose à bien des méprises! C'est le défaut d'une bonne partie de la littérature qu'on lui a consacrée. «Fiados del Obispo de Lión, sin creerse obligados a apurar la doctrina de los herejes, sacrifican *a priori* el horizonte de los primeros sistemas teológicos, anteriores en el tiempo a los de la magna Igle-

sia; y les escatiman el mérito, en formas ideológicas asequibles, del primer planteamiento muchas veces definitivo de los grandes problemas (Dios, trinidad, cosmogonía y creación, antropología, historia de la Salud . . .) suscitados y resueltos con ayuda de las fuentes reveladas . . .» (p. 9). D'autre part Irénée ne se limite pas à «réfuter» ou rejeter: il présente aussi une théologie très cohérente de l'ensemble de la Révélation, dans le cadre d'une exégèse faisant ressortir l'unité des Ecritures, dans leur rapport constant au mystère du Verbe Incarné et de la *salus carnis*. C'est jusque là qu'il faut pousser l'analyse, et le P. Orbe le fait avec la maîtrise exceptionnelle qu'on lui connaît.

On lira sans doute ce commentaire en le confrontant au travail imposant que représentent aussi l'introduction et les notes justificatives de SC 152 (A. Rousseau, L. Doutreleau et C. Mercier). A titre d'exemples, signalons quatre passages.

Quel est le sens de l'adverbe dans la formule de 5,1,1,20: «sanguine suo *rationabiliter* redimens nos»? Rousseau traduisait: «de la manière qui convenait au Verbe» (rationabiliter = logikôs) — SC. 152, 199-201. Orbe voit plutôt ici un contraste avec la façon de procéder de «l'Ennemi» injuste et violent (rationabiliter, par opposition à irrationabiliter), comme le suggère très bien du reste la suite du texte : «*juste* etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea, *non cum vi* . . . sed secundum suadelam quemadmodum decebat Deum suadentem et non vim inferentem» (Orbe, p. 64-65).

Irénée propose une définition de l'«homme parfait»: «Perfectus autem homo commixtio et adunatio est animae, assumentis Spiritum Patris et admixtae ei, carni quae est plasmata secundum imaginem Dei» (5,6,1,7-9). SC traduit: «L'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu.» (SC 152, 73). Orbe estime que cette traduction néglige la distinction des deux modes d'union (âme/Esprit, âme/chair) et explique pourquoi il faut traduire, à partir du contexte et en suivant de près la construction latine: «El hombre perfecto es la mixtura y ayuntamiento del alma — receptáculo del espíritu y en mixtura con él — con la carne, plasmada a imagen de Dios» (p. 280). Il ne s'agit pas que d'une nuance négligeable. Elle implique, comme le montre Orbe en détail, un aspect important de l'anthropologie d'Irénée.

Au ch. 9, la formule latine peut être ambiguë: «Haec autem (= les membres de l'homme qui se dissolvent dans la terre) possidentur a spiritu translata in regnum caelorum» (5,9,4,81-82). Doit-on rapporter *a spiritu* à *possidentur* ou à *translata*? Comme le suggère Irénée un peu plus haut (ligne 71), Rousseau comprend: «ce sont eux qui sont reçus en héritage par l'Esprit en étant transférés par lui dans le royaume des cieux.» Orbe estime qu'on tient compte davantage du contexte en traduisant: «estos (= los miembros del hombre) son heredados por el Espíritu, al transferirse al reino de los cielos.» (p. 453). Il s'agit alors de l'esprit divin auquel participent les individus, suivant la trichotomie irénéenne chair-âme-esprit de l'homme parfait (cf. p. 451ss).

Un passage du ch. 13 présente une difficulté textuelle. Les deux meilleurs codex offrent la leçon suivante: «*Sic* enim proprie de carne hoc dictum dicent, et non de carnalibus operationibus, quemadmodum demonstravimus

ipsi sibi contraria Apostolum dicentem *ostendentes* statim eadem epistola demonstrative de carne sic dicentem...» (5,13,3,44-47). On traduira donc: «de cette façon, en disant que le logion s'entend proprement de la chair, et non pas des œuvres de la chair, comme nous l'avons démontré en signalant que l'Apôtre, tout de suite après, enseigne le contraire de ce qu'ils affirment...» *Ostendentes* se rapporte au sujet de *demonstravimus*, c'est-à-dire à Irénée lui-même. Le raisonnement se ramène à ceci: «j'ai montré que le reste du corpus paulinien enseigne le contraire; à supposer que le logion ait le sens que lui attribuent nos adversaires, comment éviterait-on de mettre s. Paul en contradiction avec sa propre doctrine?» SC retient la version suivante: «*si* enim proprie de carne hoc dictum dicent et non de carnalibus operationibus, quemadmodum demonstravimus, *ipsum* sibi contraria Apostolum dicentem *ostendent*...» Le sens devrait être alors le suivant: «si les adversaires estiment que ce logion concerne la chair à proprement parler, et non les œuvres de la chair, ainsi que nous l'avons montré, il leur appartient de montrer (ostendent) que s. Paul se contredit tout de suite après...» Mais quel sens aurait *ostendent* dans cette version? De fait la traduction de Rousseau paraît l'escamoter: «s'il prétendent que cette parole a été dite de la chair... ils mettent l'Apôtre en contradiction avec lui-même.»

Souhaitons que les deux autres tomes de cette ouvrage soient promptement publiés.

G. PELLAND S.J.

ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*. Texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel BORRET, S.J. (= SC 321) Cerf, Paris 1985, pp. 485.

La première édition des *Homélies sur l'Exode* a paru en 1947 dans les *Sources Chrétiennes*. La seconde, 18 ans plus tard, est beaucoup plus qu'une révision: c'est un travail presque entièrement nouveau. L'introduction considérable que le P. de Lubac avait donnée en 1947 a été reprise et incorporée depuis dans ses grands ouvrages devenus des classiques (cf. *Histoire et Esprit*, p. 139-395; *Exégèse médiévale*, I/1, p. 98-207; 2, p. 371-380): l'édition de 1985 ne l'a pas reproduite. On pourra le regretter, même si elle a été substituée par un texte du P. Borret qui est aussi de haute tenue. Des notes du P. de Lubac, un cinquième environ figurent encore dans le présent ouvrage: c'est dire l'importance de ce qui a été ajouté. On trouvera de plus le texte latin que ne donnait pas la première édition. Comme dans d'autres cas semblables de la collection, on a reproduit le texte proposé par W. A. Baehrens. Il n'était pas utile de reprendre l'analyse de la tradition manuscrite. Les homélies sur la Genèse, l'Exode et le Lévitique sont restées généralement liées dans les manuscrits qui nous sont parvenus. Leur classement a été dressé par le P. Doutreleau dans la nouvelle édition des Homélies sur la Genèse. Il suffit de se rapporter à SC 7bis (1976). On tiendra compte cependant des deux modifications signalées par le P. Borret (p. 403). La traduction a été notablement retouchée: elle suit le latin de plus près sans renoncer à l'élégance. A

signaler enfin la qualité des «notes complémentaires», par exemple sur l'opposition que paraît faire Origène, dans le 12ᵉ homélie, entre Jésus crucifié et le Christ, Sagesse de Dieu (p. 424-425).

G. PELLAND S.J.

B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche.* Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, p. 331.

The purpose of S.'s book is to provide a coherent presentation of the early Church's teaching on Christ and the Trinity (p. 11). Frankly, many Christians nowadays are at a loss when confronted with the mystery of the Trinity. They little realize that what distinguishes Christianity from all other religions, especially Judaism and Islam, is precisely the doctrine of the incarnation of God's Son (p. 15). In the doctrine of the Trinity the Church sees at stake man's salvation. The Trinity known to us through salvation-history is the same as the Trinity as it is in itself; nor can we gain an understanding of Christ's Person if we prescind from His salvific work on our behalf. As modern theology is fond of repeating, we are only capable of grasping the import of what the Church has to say on the Trinity from the standpoint of the faith of the Easter community (p. 15f). Once impregnated by this faith, the primitive community moved on to proclaim its belief to the world. This meant transposing the original message of the Gospel to the respective cultures where the Gospel was preached (p. 16). Faithfulness to this message had to pass the test of adaptability to new conditions.

S. tackles the problems of man's quest for salvation in Christ, with all the novelty it implies for man's understanding of God, in an essentially historical way. He does not consider the development of the apostolic teaching in isolation, but in its interplay with new forms of expression found in creeds, prayers and the various cultural patterns (p. 21). There emerges, in clear delineation, the issue of how the faith of the Church made its first attempts to express the revelation of God in Jesus Christ in a viable theology (p. 22). In its pursuit of these developments the book takes two events as landmarks: the council of Nicaea, which was more concerned with the Trinity, and the council of Chalcedon, which was eminently christological. The book falls into three corresponding divisions: the first one deals with the pre-Nicaean period, the second with Nicaea, and the third associated with Chalcedon and its aftermath.

All in all, the book provides a document of the young Church at grips with the task of an on-going re-interpretation of the faith-deposit entrusted to her. At the same time, the Church had to rise to the occasion through the various cultural challenges to which it was exposed. Or, as Origen put it, the Logos adjusted Himself to all people (p. 292). S. remarks how amazingly similar problems were then and now – which is perfectly true, if we interchange the problems associated with hellenization with those connected with inculturation.

Within this framework, S. approaches the articulation of the concrete christological-trinitarian issues in a comprehensive way. Non-christian documents (p. 43, 54), liturgical forms (p. 47, 50), special theological developments (p. 159-165) are all taken into consideration. S. prepares the reader carefully for subsequent developments, building step by step to the climax. Thus, Justin the Apologete made a surprising comparison: Just as Jesus Christ took flesh and blood upon God's word, so, too, through the eucharistic word, the bread and wine change into the body and blood of Jesus Christ (p. 74). Here we can see an important start to what will become later on the Logos-sarx christology (p. 117f). A link is established between Tertullian's contribution to the sacrament of penance and that in christology over his use of the words *satisfactio* and *meritum* (p. 95). To designate unity in Christ, Irenaeus uses the expression "one and the same" — the same expression which will be later on adopted in the Chalcedonian definition (DS 302) (p. 89, 257). The frequent, if summary, references to the philosophy employed by the Fathers, throw light on difficult issues, for instance Gregory of Nyssa's dependence on Stoicism for his notion of person (p. 177).

Whoever knows how saturated the book-market is with new publications will be grateful for this up-to-date survey. It is more than a mere compilation of views, for S. knows how to take sides adroitly in controverted matters (cf. p. 256-258). The book is readable in spite of being so packed with information and bibliographical references. Naturally, within this limited space, some questions could only be touched upon, without being really discussed — as when he asserts that Augustine's trinitarian theology was closer to the East than is generally assumed (p. 207-209). The same holds true for his comments on the *Filioque* (p. 180, 265). Both strengths and limits of the book are due to its provenance from the classroom, as S. himself explains (p. 12).

E. FARRUGIA S.J.

Russica

Dmitry POSPIELOVSKY, *The Russian Church Under The Soviet Regime 1917-1982*. 2 vols. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood New York, 1984, pp. 535.

Professor Pospielovsky has made a major contribution to the knowledge of the history of the Russian Church under the Soviet regime. For the first time we have a complete and updated account of the Orthodox Church inside the Soviet Union and in the diaspora by a professional historian who is also a member of the Orthodox Church in America. Since the Revolution there have been many who have written on the tragic history of the Russian Church. In the last two decades the quality of these works has greatly improved in objectivity and documentation. Yet, there was need for a book which reflected, in the words of Archpriest John Meyendorff, "sensitivity to

Orthodox canonical and spiritual traditions." Obviously, Pospielovsky has not written the last word on all aspects of a history which is too recent and sorely lacks documentation. Nevertheless, the present work is thoroughly documented and uses a great wealth of primary and secondary sources. The author has also used with great discernment *samizdat* material and interviews supplied by Orthodox living in the USSR. This latter type of "source" has allowed Pospielovsky to give interesting insights into the personalities of the leadership of the Russian Church.

The first volume opens with a brief and critical appraisal of the Church before the Revolution, and the early anti-Bolshevik attitude of Patriarch Tikhon. In the long and well-researched second chapter, the "Leftist Schism", that is, the different varieties of anti-patriarchal 'Renovationists', are clearly and vividly presented. It seems a bit severe to make the judgment that "the regenerated Patriarchal Orthodox Church was forced to inherit the worst traits of both 'worlds': the extreme conservatism of the prerevolutionary official Orthodoxy, and the sycophancy... of Renovationism" (p. 92). After a brief third chapter on the "Eradication of the Best" in the 20's, where the Declaration of loyalty to the Soviet government of Sergii in 1927 is dealt with, chapter 4 amply treats "The Schism from the Right". This schism includes not only the emigré Church of Karlovci and the canonical standing of Evlogy of Paris, but also schismatics in Russia. According to the author (p. 142), Tikhon's will had created such alarm among many bishops that some sixty of those imprisoned in Solovki wrote the May Memorandum to prevent any active collaboration with the Soviet government. Sergii's Declaration two months later (July 1927) confirmed their fears, creating a strong opposition among many bishops and believers. However, "Sergii's maneuvers, compromises and lies did not affect the validity" of the patriarchal Church (p. 162). The 30's are aptly described as "The Holocaust" for all currents, even the most pro-Soviet, the Renovationist. Vol. I ends with two chapters dealing with the Church during World War II in the Soviet and German territories respectively. Here again we have very pertinent documentation and observations about the attitudes of leading Russian hierarchs. More relevant is the detailed analysis of the 1945 Sobor — the one which saw the "election" of Patriarch Aleksii — at which the power of the patriarch was so strongly emphasized (pp. 209-19).

Vol. II starts by describing the events of Russian Churches in the diaspora and their tormented relations with the Mother Church; here the expertise of the Author with Orthodox canon law comes to the fore. A good and novel survey (pp. 279-300) is given of the Russian Metropolia in the U.S.A. which in 1970 became the autocephalous Orthodox church in America. It should be noted, however, that Pospelovsky does not mention Archimandrite Serafim (Surrency)'s *The Quest for Orthodox Church Unity in America* (N.Y. 1973), which gives the point of view of a representative of the Patriarchal parishes. Chapters 9 and 10 deal with the years before and during Khruschchev's persecution. The adequate handling of the Eastern Catholics "reunification" is to be underlined (pp. 306-09). Concerning Khrushchev's renewal of persecution, the author tells us that Marxism is so value-oriented as to be a "quasi-religious system", and that because of the decline of ideology after

the demolition of Stalin's myth a religious alternative was bound to arise (p. 351). Chapter 11 deals with the Catacomb Church, a large umbrella that covers all "movements within Russian Orthodoxy which refuse to associate administratively, sacramentally, or both, with the Moscow Patriarchate because of its subservience to the Soviet regime" (p. 365). However, while very few seem to belong to the latter current that refuses sacramental communion, there are numerous priests who are not registered and thus do not depend administratively on the Patriarchal Church. The last chapter covers the years 1965-82 beginning with the "election" of Patriarch Pimen, who was actually the choice of the government. Pimen is highly criticized (pp. 391-93, 470), though arguments in his favor are also adduced. The Brezhnev era saw Khrushchev's persecution become more "civilized" but not discontinued. However, the sluggish administration of Brezhnev had an indirect impact on the life of the Church, which had a rapid increase in the number of priestly ordinations. There was also the upsurge of a "new Christian intelligentsia". However, the phenomenon of dissent is not specifically considered.

Pospielovsky's "Conclusion" (pp. 469-71) is that the government-guided Church is useful because 1) it "would serve to convince a Billy Graham or a Dr. Potter... that there is religious freedom..."; 2) it "would serve the religious thirst of the old, semi-literate masses..."; 3) "the most positive purpose... is the political propaganda... in the World Council of Churches...". Yet, there is in the USSR "a genuine, living and vibrant Church...". This is so because of "the will of God, who tolerates the sins and lies of leading hierarchs because of the redeeming faith and sacrifices of her flock and her better pastors." This last evaluation is typical of the whole work of Pospielovsky. It should satisfy the most demanding historian as well as concerned christians, at least in the West. His history will remain a landmark for years to come. Last but not least, St. Vladimir's Seminary Press must be praised for having kept the long and stimulating footnotes at the bottom of the page.

G.K. PIOVESANA S.J.

Slavica

Paul Robert MAGOCSI, *Our People. Carpatho-Rusyns and their Descendants in North America.* With a Preface by Oscar HANDLIN. The Multicultural History Society of Ontario, Toronto 1984, pp. 164.

Professor Magocsi, formerly of the Harvard Ukrainian Research Institute and presently first incumbent of the newly established Chair of Ukrainian Studies at the University of Toronto, is the major voice in the study of that variously named Slavic ethnic group whose homeland in the geographical center of Europe covers the Carpathian Mountain regions of Subcarpatian Rus' (formerly the Podkarpatská Rus region of Czechoslovakia, since 1945 the Podkarpatska Oblast of the Ukrainian SSR) and the area on both sides of

the present border between Poland and Northeastern Slovakia. Before World War I, 125,000-150,000 Ruthenians from Austria-Hungary came to the U.S. By 1980 they and their descendants numbered almost 700,000. The present volume, every page richly illustrated with historic photographs, is to help these Americans understand who they are.

Why this should be a problem is easily explained. With no state of their own, these 19-20th c. immigrants were often coopted into the larger unities, political or religious, to which they belonged. Identity is always problematic in border areas of multiple ethnic groups and shifting political boundaries. At home the peasants knew what village they were from, and that was identity enough. Difficulties surfaced when someone wished to include them within a larger national group. Such a broader identity is an acquired one, and depends on who is drawing the borders, who holds political power, who controls the teaching in the schools, the media, etc. In such circumstances, both at home and in the new world, it was largely the Churches, Orthodox and Eastern Catholic, with which the people identified. Indeed, it is ironic that only in the U.S. have these people preserved their identify fully, thanks in large part to their Byzantine Catholic Church and its offshoot, the American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Church. In the USSR they are effected by the greater Soviet Ukrainian culture, and in Czechoslovakia they are becoming absorbed into the Slovak ethnic group.

The story of their struggle in the new world is not an edifying one. The religious turbulence and competitive nationalistic forces of their homeland were to revive and intensify: a largely peasant Eastern Catholic minority, awash in a majority Latin catholic sea, ruled by a hostile or indifferent Irish hierarchy; a proselytizing Orthodox Church with the same religious culture and fueled by Tsarist money; internal divisions nationalistic and political that left the "Greek Catholics," as they were called, prey to the divisive influence of these competing forces. The upshot of it all was, from the Catholic point of view, a disaster. Roman neglect, the grave failure of the U.S. Catholic hierarchy to fulfill its pastoral responsibilities, and the Vatican decrees enshrining the subjugation of these people to the Latin bishops, led to the large-scale flight to Orthodoxy of upwards of 225,000 Eastern Catholics.

Orthodox sometimes paint all this in the rosy hues of a "return of the Uniates to their ancestral faith," but the whole business was considerably more complex and less spiritual, indeed a story that leaves little to be said for either side. Among Catholics, factionalism, the injection of nationalism and politics into church life, the ignorance and hostility of the Latins, the grave deficiency of their bishops, the disastrous policies of Rome; on the Orthodox side, facile jurisdiction hopping, and the opportunism with which renegade Catholic clergy whose motives for becoming Orthodox were ofter far from spiritual would be received without question and even offered immediate promotion to high office, hardly recommends American Orthodoxy of that period as a religious body of high spiritual standards.

Through this highly-charged field Magocsi weaves his way with exemplary objectivity. The book will be a good antidote to popular calumnies about Eastern Catholicism as a force inimical to the national aspirations of these people: for Carpatho-Rusyns, Orthodoxy has been the medium of foreign

ethnic dominance more than the Uniate Church ever was. It will also redimension American Catholic myths concerning the "greatness" of such leaders of the time as John Ireland, Latin Archbishop of St. Paul.

Any ethnic group would be grateful to have such a thorough, knowledgeable, and at the same time objective chronicler as Magocsi. I have dwelt on religious issues because of their overriding importance, as well as because of the interest of OCP. But this book is a mine of information, elsewhere inaccessible, on the whole gamut of cultural, political, and beneficent organizations of this people. From Alexis Toth to Andy Warhol, this is North American Ruthenica on parade, but without gloating over the dirty linen which this group and its Churches had in abundance. Especially useful is the Appendix listing Carpatho-Rusyn villages and towns in present-day Ukrainian SSR, Czechoslovakia, Poland, and Romania. And scholars will appreciate the bibliography, though it is regrettable that some significant doctoral dissertations available from University Microfilms were not included, and at least one important article is missing: G. P. Fogarty, "The American Hierarchy and Oriental Rite Catholics, 1890-1907," *Records of the American Historical Society of Philadelphia* 85 (1974) 17-28. Add, too, the xerocopy *Synaxis Archive Series* edited by G. Soldatow at Synaxis Press, Box 404, Chilliwack, B. C. V2P 6J7, Canada, which translates papers of Toth. Since we have only his version of the fateful meeting with Ireland, these papers shed useful light on his character.

R. TAFT S.J.

Syriaca

Michel CHEVALIER, *Les montagnards chrétiens du Hakkâri et du Kurdistan septentrional* (= Publications du Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne, N° 13) ISBN n° 2-901165-13-3, Paris, 191, rue Saint-Jacques, 1985, pp. 418.

Il libro, come dice l'*Avant-propos*, è opera di geografia storica o retrospettiva, che traccia lungo il secolo XIX° la geografia umana della regione montuosa compresa tra i laghi di Van e di Urmia, lo Hakkari, cui sovrasta la cima omonima di m. 3700 e il Curdistan settentrionale. Già esisteva uno studio geografico di H. BOBEK del 1938, *Forschungen in Zentralkurdischen Hochgebirge zwischen Van und Urmia-See*. Partendo dalla descrizione geografica, l'A. ha voluto ricostruire il contesto religioso (Siri orientali, Siri occidentali, Musulmani e Yezidi) quello culturale, agricolo, artigianale, sociale, per soffermarsi sui cristiani Siri orientali, con cui sono venuti in contatto nel secolo scorso missionari anglicani, presbiteriani e cattolici. È la fase del cattolicosato di Cocianes, dopo la decadenza di Alcoš, le cui diocesi sono passate al Cattolicesimo. Vi sono missionari che denigrano i Cristiani orientali (p. 248 n. 1); ma vi sono anche stranieri che studiano seriamente lingua e tradizioni locali, rivelandole all'Occidente.

Per questa geografia «retrospettiva» l'A. ha trovato una importante fonte inedita nei manoscritti del missionario domenicano francese Jacques Rhétoré (1841-1921) conservati nella biblioteca domenicana parigina del Saulchoir. E ha posto quelle carte inedite a confronto con le relazioni di viaggiatori occidentali contemporanei che hanno visitato la zona. Già questa coscienziosa raccolta di dati è ammirevole. Sono 122 relazioni di viaggi in Mesopotamia e Curdistan, tra gli anni 1750 e 1914, di cui 62 redatte in inglese, 38 in francese, 19 in tedesco e 3 in italiano. L'A. ne schematizza divergenze e concordanze in opportuni specchietti.

Egli non si illude di avere esaurito la fase euristica. Per esempio, non parla affatto dei viaggi in Mesopotamia e Curdistan dei Gesuiti, Ryllo nel 1837 e Riccadonna negli anni 1837 e 1839-42. Lui stesso ammette che bisogna cercare non solo nella biblioteca del Saulchoir, ma anche negli Archivi di Propaganda, del Ministero francese degli affari esteri, delle società missionarie anglicane e presbiteriane. Lo riconosce esplicitamente (pp. 16-17). Ma, rimanendo nell'ambito delle fonti citate, egli ha fatto un onesto e solido lavoro, corredato di schemi, di carte geografiche e di una bibliografia ragionata di oltre 500 voci. Il suo lavoro, pur rimanendo nell'ambito della geografia intesa nel senso più ampio, apporta un ricco contributo alla storia cristiana di quelle popolazioni, in un periodo che pur essendo decadente rispetto a un passato glorioso, non perde tuttavia la continuità con la sua tradizione, cui rimane sostanzialmente fedele.

Lo storico non può che rallegrarsi all'apparire di simili studi, documentati, sereni oggettivi, strumenti indispensabili del suo stesso lavoro.

V. POGGI S.J.

Paul-Hubert POIRIER, *Le Candélabre du Sanctuaire de Grégoire Abou'l Faradj dit Barhebraeus*. Neuvième Base: *Du libre arbitre*. Texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française (= PO 43, fasc. 2, N° 194) Brépols, Tournhout/Belgique, 1985, pp. 161-318.

Avec l'édition de la 9ème base du *Candélabre du Sanctuaire* de Barhebraeus (1225-1286), le Professeur Paul-Hubert POIRIER (Université Laval, Québec), vient de clore enfin la publication intégrale de cette Somme encyclopédique du grand érudit que fut en son temps le fameux prélat jacobite.

La 1ère base, *Du Savoir en général*, suivie d'une partie de la seconde, *De la nature de l'Univers*, ont été éditées et traduites en français en 1930 par Ján BAKOŠ au tome 20 de PO (pp. 509-541 et 542-627). Leur succède en 1933, la publication par le même éditeur, de la partie restante de la seconde base, au tome 24 (pp. 299-428). Il est regrettable que Ján Bakoš n'ait pas adjoint à son édition des deux premières bases un index des termes techniques syriaques avec leur traduction. Il le fait cependant fort heureusement dans son édition de la 8ème base, *De l'âme raisonnable*, parue cette fois en un volume séparé à

Leyde chez Brill (1948), sous le titre *Psychologie de Grégoire Aboulfaradj dit bar Hebraeus*. En 1957, le P. François GRAFFIN édite et traduit la 3ème base, *De la Théologie*, de nouveau dans PO, Tome 27, pp. 465-613. Il a soin d'y ajouter (pp. 616-619) un index des mots syriaques étrangers ou remarquables en fournissant pour chaque mot toutes les références à la page et à la ligne du texte syriaque.

Deux ans après — en 1959 — le P. Radbert KOHLHAAS O.S.B. édite la 6ème base, *Du Sacerdoce*, avec traduction allemande et commentaire sous le titre *Jakobitische Sakramententheologie im 13 Jahrhundert; Der Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 36, Münster/Westphalie). Ici, outre la mauvaise présentation du texte syriaque, on peut remarquer dans le «Register Liturgisch-Theologischer» (pp. 108-116), l'absence de traduction des mots et expressions retenus.

Les 7 bases restantes sont éditées à nouveau dans PO à intervalles irréguliers et en ordre dispersé. Chaque édition est pourvue de son Index des mots étrangers ou remarquables. Voici en bref la liste par ordre chronologique de chacune des publications:

— 1961: 7ème base, *Des démons*, par Micheline ALBERT, PO 30, pp. 283-328.

— 1963: 5ème base, *Des anges*, par Antoine TORBEY, PO 30, pp. 611-709.

— 1964: 4ème base, *De l'Incarnation*, par Joseph KHOURY, archevêque maronite de Tyr, PO 31, pp. 14-245.

— 1969: 10ème base, *De la résurrection*, par Elise ZIGMUND-CERBU, PO 35, pp. 224-273.

— 1981: 12ème base, *Du Paradis*, par Nicolas SED, PO 40, pp. 373-503.

— 1983: 11ème base, *Du Jugement dernier*, par Nicolas SED, PO 41, pp. 264-373.

— 1985: 9ème base, *Du libre arbitre*, ici recensée.

Un travail de grande utilité serait maintenant de regrouper en un seul ou plusieurs volumes toutes ces éditions y compris les deux qui ont paru à part et de constituer le glossaire technique de tout l'ensemble, avec les termes grecs correspondants quand il s'agit de références à des philosophes, des médecins ou des Pères grecs.

Mais revenons à l'édition qui fait l'objet de cette recension. Parmi les 5 manuscrits retenus, Berlin, Cambridge, Florence, Paris et Vatican syr. 168, c'est ce dernier que l'éditeur, à la suite de la plupart de ses prédécesseurs, a choisi comme manuscrit de base, à cause de son ancienneté — il serait presque contemporain de Barhebraeus — et de la qualité du texte qu'il offre. Les trois autres manuscrits se trouvent au Proche-Orient mais se sont avérés inaccessibles à l'éditeur.

Quant à la traduction française qui accompagne cette édition, le caractère technique du texte syriaque la rendait particulièrement ardue à mettre au point. En juger avec pertinence nécessiterait une connaissance du vocabulaire de toute l'œuvre.

Je me permets néanmoins de signaler ici quelques passages où elle me semble défectueuse.

— pages 182-3: texte lig. 7-8; trad. lig. 8-9: 'ūrḥā d^e neše (en hébreu: dereḫ našīm). Au lieu de: «elle était dans la condition des femmes», pourquoi ne pas traduire carrément: «elle avait ses règles»?

— pages 184-5: texte lig. 23-25; trad. lig. 21-22: Au lieu de: «celui qui tue trouve la force de tuer n'est pas mal mais bien etc.» il me semble plus exact de dire: «le fait que celui qui tue possède la capacité de tuer, n'est pas un mal mais un bien, parce que la capacité d'adapter ses membres et sa constitution (dans ce but) (représente) une perfection».

— pages 186-7: texte lig. 5-6; trad. lig. 4: Au lieu de: «coupé du bien», je dirais plutôt «privé du Bien».

— ibid.: texte lig. 11-12; trad. lig. 9-10: Au lieu de: «ramener ceux qui commettent des (actes) mauvais.» traduire: «ramener les choses qui semblent (*mestabran*) mauvaises à un (état) qui semble meilleur».

— pages 190-1: texte lig. 21; trad. lig. 21: Au lieu de «affliction» (*ṭūrāpā*) je dirais plutôt «fatigue» «épuisement» qui est précisément le contraire de repos (niyāḥā).

— ibid.: texte lig. 27; trad. lig. 27-28.: Au lieu de: «Il ne se trouve pas dans ce monde ni n'y est trouvé» traduire: «Il n'existe pas en ce monde, on ne peut l'y trouver.» (Sens de possibilité du participe passif).

— pages 192-3: texte lig. 7; trad. lig. 9: Au lieu de: «en faire l'acquisition», dire plutôt: «se les procurer».

— pages 198-9: texte lig. 28; trad. lig. 26: Au lieu de: «selon ce qui *lui* est familier», dire: «selon ce qui *leur* est familier».

Ces quelques remarques ne doivent pas faire sous-estimer le sérieux et les qualités de ce travail ainsi que l'effort considérable qu'il a du exiger de celui qui a eu le mérite de l'entreprendre et de le conduire jusqu'à son terme.

R. Lavenant S.J.

Theologica

Свящ. Павел Флоренский, *У водоразделов мысли: I. Статьи по искусству*, YMCA-Press, Paris, 1985, pp. 399.

This work is the first volume of a projected trilogy of the writings of the famous priest-scientist-theologian, Fr. Pavel Florenskij (1882-1943?), which will respectively treat various of his studies in art, philosophy, and theology. The general title of this collection, *At the Watersheds of Thought*, was the title of a proposed series of publications by the author himself which, however, was not to come to light due to Soviet publishing restrictions. The present volume is an especially valuable one. Although almost all of the studies have appeared in print before, they are now grouped together, a number of them readily accessible for the first time. The latter were up to now to be found only in rare journals and brochures, long out of print. Signifi-

cantly, this anthology provides (from samizdat sources) the integral text of F.'s important monograph, "Inverse Perspective" (pp. 117-92), which previously was published in 1967, but with a number of textual omissions ostensibly due to censorship, in one of the issues of the collection from the Tartu (Estonia) State University devoted to semiotics. In addition, the present publication of the reports F. made as a member of the Commission for the Preservation of the Relics of the Past of Trinity-Sergius Monastery are noteworthy not only as an expression of his profound religious sensibilities, but also as testimonies to his efforts to impede the nationalization of this chief monastery of Russian Orthodoxy. This is especially clear in his report, "Church Action as the Synthesis of the Arts" (pp. 41-55). F.'s lengthy and significant monograph on iconography as a metaphysics of being, entitled *Ikonostas* (previously published by the Moscow Patriarchate in *Bogoslovskie Trudy*, 9 [1972]) is also a welcome feature (pp. 193-316) of the present collection.

The editors of the YMCA-Press are to be commended for undertaking the project of collecting F.'s works, especially those which up to now have largely been ignored by scholars at large. F. was surely one of the outstanding Christians of the twentieth century, and his literary corpus deserves to be better known, both in his homeland and abroad.

R. Slesinski

F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella liturgia. Atti della 4ª. settimana del Centro Studi Sanguis Christi. Roma 21-26 Nov. 1983.* 3 Volumi, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1984, pp. 1711.

Le settimane di studio organizzate dalla Pia Unione toccano aspetti della presenza del Sangue di Cristo, e del sangue in genere, nel pensiero cristiano, religioso e umano. Così, questa settimana del 1983 ha studiato l'argomento nelle civiltà Orientali (I), nell'Antico Testamento e nel giudaismo (II), nel Nuovo Testamento (III), nella letteratura cristiana Antica (IV), nella Patristica e Liturgia (V), e nell'Epigrafia, Storiografia e Glottologia (VI). Ci limitiamo a presentare ciò che riguarda l'Oriente Cristiano.

Per quanto riguarda i Padri asiatici antichi, G. Laiti studia *Il «Segno del Sangue» nell'omiletica pasquale di Melitone di Sardi* (p. 1153-1159), secondo la sua visione tipologica (mysterion), mentre V. Grossi tratta di *«Sangue e Spirito» nell'omiletica pasquale asiatica del secondo secolo* (pp. 1161-1168). M. G. Mara dà una panoramica generale di *Sangue eucaristico e remissione dei peccati: interpretazioni patristiche* (pp. 1267-1279): Anafora caldea di Addai e Mari, Acta Thomae, Origene, Basilio, Constituzioni Apostoliche, ecc.

Tre articoli trattano dell'ambiente alessandrino, due di quali, di Origene: L. de Lorenzi, *Sangue dei martiri e remissione dei peccati in Origene* (pp. 1101-1123), mette in rilievo che il martire è immagine di Cristo martire, sacerdote con lui, per mezzo del secondo battesimo. V. Boccardi studia *La*

soteriologia eucaristica, ricerca comparata in alcune omelie antiche (pp. 1169-1182), cioè omelie di tradizione origeniana e dello pseudo-Ippolito. R. Grégoire presenta *Il sangue eucaristico nei testi eucologici di Serapione di Thmuis* (pp. 1281-1286): il «sangue di verità» è ricevuto insieme al corpo di Cristo.

Tre articoli sono consacrati ai Padri Greci dell'Asia Minore. C. Riggi, in *Ascetica e sangue in san Basilio* (pp. 1125-1146), dimostra come per Basilio l'ascesi sia lotta fino al sangue. Due comunicazioni studiano il Crisostomo. O. Pasquato, *Il culto al sangue dei martiri e di Cristo nelle omelie sui martiri di Giovanni Crisostomo* (pp. 1197-1229), fa vedere che la ragione per cui il martire è unito a Cristo nel culto è che è stato unito con Lui nel martirio. M. Spinelli, *Il «Sangue prezioso» nelle catechesi battesimali di san Giovanni Crisostomo* (pp. 1231-1250), tratta del Sangue come prezzo del riscatto che sgorga dal costato di Cristo.

Infine, due studi si occupano della tradizione siriaca. A. Kowalski, *Il sangue in Afraate* (pp. 1183-1195), tratta del valore redentivo del sangue di Cristo e del senso antropologico del sangue umano. P. Yousif studia *Il sangue di Cristo e il sangue dei martiri nella preghiera del Rito Caldeo* (pp. 1401-1418): tra Cristo e i martiri c'è un destino comune; il venerdì santo è seguito per l'Uno e per gli altri dalla gloria della risurrezione.

Riassumendo, dove si tratta del sangue di Cristo in sé viene accentuata la sua funzione purificatrice e redentiva; mentre quando è messo in relazione ad altro, per esempio al sangue di martiri, si fa analogia tra il destino di Cristo e quello dei martiri, il che è in armonia con il significato profondo del martirio, continuazione di quello di Cristo. Se poi vogliamo dare uno sguardo d'insieme all'opera, notiamo che l'Oriente Cristiano è relativamente poco rappresentato, benché gli organizzatori delle Settimane sarebbero molto lieti di avere con sè più specialisti in quel campo. Comunque, gli atti di queste Settimane di studio costituiscono una raccolta preziosa sulla teologia e sulla spiritualità riguardanti il Sangue di Cristo.

P. YOUSIF

John D. ZIZIOULAS, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, pp. 269.

The present work is a collection and translation of a number of the author's previously published studies on critical ecclesiological issues. Zizioulas, professor of systematic theology at the University of Glasgow, representative of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople on the International Commission for dialogue with Catholicism, and now bishop, writes in a truly ecumenical fashion. Not only does he offer keenly sensitive expositions of the patristic sources of Eastern Orthodoxy along with remarkably fresh syntheses of Orthodox thought—not excluding criticism of some of the ideas of his fellow Orthodox like N. Afanasiev, N. Nissiotis, and H. Alivisa-

tos among others—but is also in constant dialogue with Western theologians, often isolating the key areas of difference between East and West, but in such fashion that only deeper, and mutually acceptable, syntheses are suggested.

Z.'s insights are truly creative. Emphasizing the neglected dimensions of anthropology and pneumatology, he embarks on a revitalization of traditional ecclesiology. Always faithful to the Eucharistic ecclesiology indigenous to Orthodox thought, he draws out its implications for deepening the contemporary understanding of the Church, signalling, then correcting in part, the contributions of Afanasiev whose work largely brought Eucharistic ecclesiology to the attention of Roman Catholic theologians at the time of Vatican II. His fundamental premise (see p. 15) is that the Church is not simply an institution, but a "mode of existence." Man is essentially an ecclesial being whose true potential can only be realized in the Church. Z. is at his best (see ch. 1) in uncovering the true roots of patristic ontology which managed to overcome both the monism of ancient Greek ontology and the gulf between God and the world as elaborated in Gnostic systems. For him, this ontology is a fruit of the fundamental *ecclesial* experience of the early Fathers which had its central *locus* in the Eucharistic *synaxis* and the *koinonia* resulting from it.

Z. strives to draw out all the insights implicit in this Eucharistic experience. It primarily reveals that the being of God is to be known only through personal relationships and personal love. Three key themes are thereby conjoined: being, life, and communion. For Eastern patristic thought, Z. stresses, there is no true being without communion, and there is no true communion unless it springs from concrete and *free* persons. Accordingly, freedom and communion are what constitute true being.

The Eucharist is also the setting, Z. notes (see ch. 2, esp. p. 114), for coming to know truth. It reveals the Christ-truth as a "visitation" whereby the Word of God dwells among men not so much as rational knowledge, as communion within a community. The Greek Fathers in this light identify truth with communion. Furthermore, Z. adds, they do not view this kind of truth as the result of mere historical transmission, but as an *epicletic event.* Pneumatology must therefore come hand in hand with christology. It is the Spirit who effectuates communion and ensures freedom.

If pneumatology is necessary for christology, it is equally constitutive of ecclesiology. This is the theme of chapter 3 of Z.'s work. So often the pneumatological dimension of ecclesiology has been neglected, especially in the West. But if baptism and confirmation (chrismation) are both needed for full membership in the Church, the one for incorporation into Christ, the other for a personal Pentecost, Christology and pneumatology are necessary moments of eccelsiology. They respectively treat the economies of Christ and the Spirit in the plan of salvation. Z. tries to work out a synthesis between christology and pneumatology for a more properly nuanced ecclesiology. The analyses undergirding his proposed synthesis are illuminating. If the Church has been instituted by Christ, Z. stresses, it is equally *constituted* by the Spirit. While the christological perspective highlights the *historical* dimension, the fact that the Son becomes history, and that the Church lives this history, the pneumatological point of view is markedly *meta-historical*:

the Spirit is beyond history and acts in history only to "contextualize" it, as it were, in the last days, the *eschaton.* This makes eschatology the first stress of pneumatology. Its second accent is on the fact of communion (*koinonia*). The "corporate personality" of Christ, which is the Church, is impossible to conceive without the Spirit, Z. notes (p. 132), that actualizes the Church's very *being*, prior to any realization of her well-being.

Developing these ideas further, Z. notes how the Spirit ensures the co-primacy of local Churches with the Universal Church. Against the views of Afanasiev and other Orthodox theologians, Z. holds that this does not entail any priority of the local Church over the Universal. He strongly opposes any form of "congregationalism." Likewise, he rejects any view of the Church that would reduce Orthodoxy to a mere confederation of local Churches. The principle of *conciliarity* in the Church and the institution of the synod can only be understood in the ontological framework of communion. To advance ecclesiology further, Z. notes the critical need for an ontology of communion in the Church. He suggests (pp. 141-2) that the ministry of the Roman Pontiff may be best understood in the light of such a study.

Z.'s work continues with insightful studies on the Eucharist and catholicity (ch. 4), apostolic succession (ch. 5), ministry and sacred orders (ch. 6), and the local Church in the perspective of communion (ch. 7). Some of the important themes he develops in these chapters include the Eucharist as *the* catholic act of the Catholic Church whereby the fullness of Christ in the Church is manifested, rendering the local Church indivisible with the Universal Church, the Eucharist as the milieu of apostolicity evoking the eschatological image of the college of the Twelve surrounding Christ, and his stress on the interdependence between ministry and the concrete community of the Church, a fact explaining, on the one hand, how hierarchy and authority in the Church are born out of relationship and not out of power and, on the other, how there can be no ordination *in absoluto* and how the question of the "validity" of ministry must be viewed not in a juridical fashion, but in an existential way as a recognition of the communities in which they are exercised.

Z. is probably the most perceptive Orthodox ecclesiologist writing today. A knowledge of his work is necessary not only for properly understanding intra-Orthodox theological developments, but also for gaining insight into the real contributions Eastern Christian thought offers the West and the ecumenical movement in particular.

R. SLESINSKI

Varia

Lexikon des Mittelalters, Dritter Band / Vierte Lieferung: *Della Gherardesca-Deutschland*, coll. 673-896; / Fünfte Lieferung: *Deutschordensburg—Dissensiones dominorum*, coll. 897-1120; / Sechste Lieferung: *Dissonanz-Drache*, coll. 1121-1344. Artemis Verlag Zürich und München 1984, 1985.

La 4. Lieferung, pur dovendo dare spazio a voci di vasto contenuto come *Deutsche Literatur, Deutsche Sprache, Deutsches Recht* e, soprattutto come *Deutschland*, comprende tuttavia almeno 25 voci di speciale interesse per l'Oriente Cristiano. Segnaliamo per esempio *Depositio, Descensus Christi ad Inferos* (essa rinvia a *Hadesfahrten* per le letterature bizantina e slave, ma non allude alla letteratura siriaca, dove il *Descensus ad inferos* ha un proprio discorso) *Descriptio Europae orientalis, Despot, Deus absconditus* (vi poteva essere maggiormente sottolineato comparativamente l'apofatismo della teologia orientale).

La 5. Lieferung, occupata per 18 colonne dalla continuazione della voce *Deutschland* e da altre voci che importano una trattazione più lunga come *Devotio moderna, Diagnostik, Diakon* (manca però un accenno alle diaconesse) *Dialektik, Dialog* (20 colonne) *Diebstahl, Dijon, Ding, Diokletian, Dionysius/hl, Disciplina, Dispens, Disputation* ecc., comprende tuttavia più di sessanta voci sull'Oriente Cristiano. Vi figurano tra le altre le voci su Diadoco di Fotice, Didimo Cieco, Diodoro di Tarso, Dionigi Areopagita, Dionigi il Piccolo, ecc.

La 6. Lieferung che ha voci di ampio respiro come *Distinktion, Doge, Dogma, Doketismus, Dominikaner, Dominikus, Domschulen, Donatisten, Dorf* (56 colonne), *Doria, Doxologie*, dà il suo contributo all'orientalismo cristiano con più di 70 voci, trattando dei vari *Dmitrij*, di *Doctrina Patrum, Doctrina Addai*, dei vari *Dorotheos*, ecc.

L'impressione generale è dunque, come per le precedenti dispense, molto positiva. Lo staff di responsabili della redazione del *Lexikon* e i firmatari delle singole voci, o di parti di esse, sono tra i migliori specialisti in materia. Ci auguriamo che l'ammirevole iniziativa scientifica continui allo stesso livello e auspichiamo che riservi ancor maggior considerazione all'Oriente Cristiano.

V. Poggi S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Atirampuzha Palli (= Athirampuzha Church), *1150th Anniversary Jubilee Souvenir, 1985* (in Malayalam). Publ. by The Jubilee Celebrations Committee, Bailey Press, Kottayam 686006, 1985. Pp. 117, 27.7 cm X 21 cm.

Founded in 835 A.D., the parish church of Athirampuzha in the archdiocese of Changanacherry celebrated its 1150 anniversary in 1985. The church building itself, rebuilt in 1965, has no archeological value. Among other features, the present commemoration volume sketches the long history of this parish. Mother of seven other autonomous parishes, it has still 16,000 faithful and abounds in vocations: one bishop, 55 priests, over 100 sisters, 20 seminarians today. Equipped with several associations and religious institutes, it is a dynamic and mission-minded parish community, well geared to integral development. May its future be as glorious as its past!

G. NEDUNGATT S.J.

Giovanni CODEVILLA, *La Libertà religiosa nell'Unione Sovietica*, Cooperativa editoriale «La Casa di Matriona», Milano 1985, pp. 227.

Il professore Codevilla è già noto per parecchi studi sulla situazione giuridica della Chiesa Ortodossa russa nell'Unione Sovietica. Ora in questo libro di minore mole vuole presentare non solo la libertà religiosa alla luce della nuova Costituzione (Art. 52), del 1977, ma anche della «normativa ordinaria del 1975» e il relativo inasprimento di questa in tante attuazioni concrete. Un capitolo, il quarto, analizza l'onnipotente «Consiglio per gli affari religiosi». Il quinto invece studia la registrazione delle «associazioni religiose», cioè, quello che si potrebbero chiamare le parrocchie. Segue poi una panoramica di tutta la situazione religiosa attuale dopo tanti anni di persecuzione, messa anche in luce dal famoso «rapporto Furov». Il libro si conclude con una nota di speranza descrivendo «La rinascita religiosa nell'Unione Sovietica». Seguono in Appendice le traduzioni di importanti documenti. Il libro, ho detto, non è di gran mole, ma c'è tanto materiale anche nelle moltissime note che sarà di grande utilità a quanti si interessano al problema religioso nell'Unione Sovietica. Naturalmente essendo stato pubblicato l'anno scorso non ha potuto rilevare certi cambiamenti, in meglio pare, della prassi sovie-

tica circa le associazioni religiose e l'istruzione religiosa dei giovani, i quali cambiamenti sono del gennaio 1986. Da aggiungersi anche in una nuova edizione, che mi auguro, anche il divieto dei mesi scorsi del Patriarcato di Mosca di dare in chiese ortodosse la comunione a cattolici, il che potrebbe creare dei grossi problemi di coscienza non tanto ai turisti, ma agli ucraini di rito orientale che sono stati forzatamente riuniti alla Chiesa ortodossa.

G. K. PIOVESANA S.J.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contre Julien*. Tome I. Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul BURGUIÈRE et Pierre EVIEUX. (= SC 322) Cerf, Paris 1985, pp. 324.

A quelques fragments près, le *Contra Galileos* de Julien l'Apostat ne nous est parvenu que par l'intermédiaire du *Contre Julien*: d'où l'importance de cette œuvre pour évaluer les arguments de la polémique anti-chrétienne en 362. D'autre part, elle représente une apologie du christianisme relativement tardive. Il est clair que le paganisme était encore une menace à cette époque, même à Alexandrie. Sur quels points la pensée et l'argumentation de Julien pouvaient-elles encore séduire les intellectuels vers 430? Comment a évolué l'apologétique chrétienne chez Cyrille? P. Evieux répond à ces deux questions dans une introduction remarquablement riche et splendidement documentée. L'établissement du texte, la traduction et, dans l'introduction, l'histoire du texte et des éditions, est l'œuvre de P. Burguière. Les deux collaborateurs se sont partagés la responsabilité des notes.

G. PELLAND S.J.

Απὸστολου Αθ. ΓΛΑΒΙΝΑ, *Η Ορθòδοξη Αυτοκέφαλη Εκκλησία της Αλβανίας*. Θεσσαλονίκη 1985, pp. 163 + 15 εἰκόνες.

In the past as well as in more recent times, the problem of the independence of local Churches has been a bone of contention between the various parties concerned. We may therefore be grateful to A. Ath. Glavina, professor at the university of Thessalonica, for having spelled out for us the intricacies of the problem. This he does by undertaking the study of the Orthodox Autocephalous Church of Albania. For the reader who is not conversant with the long and chequered history of this local Church, the introduction and the first chapter impart some indispensable information. Although short, the book is amply documented by means of letters and declarations. It leaves some room for hope that controversies can be solved through dialogue. Perhaps the author could have added some reflections of his own on the problem of the autocephalous Churches in general.

E. FARRUGIA S.J.

Herbert HUNGER, *Prochoros Kydones, Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus* (= Wiener Studien, Beiheft 9), Verlag der Österreich. Akadem. der Wissensch., Wien 1984, pp. 92, + 2 tav.

Procoro Cidone (ca 1333/34 - ca 1370), fratello più giovane del meglio conosciuto Demetrio, appartiene alla storia della controversia palamita. Prete-monaco del Monte Athos, studiò il latino e in particolare gli scritti di S. Agostino e di S. Tommaso d'Aquino, traducendone alcuni in greco. L'aver attaccato le tesi palamite gli valse la scomunica del 1368. In particolare egli sosteneva che la luce del Tabor era «creata» (*ktistón*).

Delle traduzioni agostiniane di Procoro sono note le seguenti: *De vera religione, De vita beata, De libero arbitrio*, un *Sermo de decem plagis* (spurio) e otto delle *Epistulae* (132,137,138,92,143,28,147,82), tramandate da un unico ms, il Vat. gr. 609. Esse sono edite qui per la prima volta. Secondo lo Hunger, si dovrebbero tutte all'opera e alla mano di Procoro, e non in parte sue, in parte del fratello, come altri sostengono (p. 10). Perché proprio queste otto lettere? Le prime sei si ritrovano, nello stesso ordine, all'inizio di una *collectio* di lettere agostiniane assai diffusa nel Medioevo: Procoro ha dunque tradotto da un manoscritto di quel tipo. La scelta delle ultime due si spiega per affinità di temi con quelle precedenti (p. 14).

La traduzione, secondo lo Hunger, appare «letterale e insieme elegante», il che basta a qualificare l'alto livello del traduttore (p. 15). La riproduzione del testo latino delle *Epistolae* avrebbe reso più agevole per il lettore il confronto con la rispettiva traduzione greca. Questa lacuna è supplita però da un apparato critico ben fatto, che rende conto di tutte le particolarità della versione procoriana. Il volume si chiude egregiamente con vari indici, tra cui uno latino-greco dei termini corrispondenti.

E. CATTANEO S.J.

Edward KASINEC and Bohdan STRUMINSKYJ, *The Millenium Collection of Old Ukrainian Books at the University of Toronto Library. A Catalogue.* Chair of Ukrainian Studies, University of Toronto, 1984, pp. XII + 36.

This brief catalogue describes the books presented by the Toronto University Chair of Ukrainian Studies Foundation to the Thomas Fisher Rare Book Library of the same university. The books, a mirror of 17-18th c. Ukrainian life, are from the collection of American bachelor and bibliophile Paul M. Fekula. Born in Canada of Lemkian parentage, Fekula, a Russian Orthodox and son of a Russian Orthodox priest, was no Ukrainophile, and considered himself of "Little Russian" stock.

The present pamphlet, prepared for the presentation of the collection to the Toronto library, describes only a selection of this important collection — indeed, one of the most important collections of Slavica in the Western hemisphere. It will surely whet the Slavist's appetite for more.

R. TAFT S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Ugo BIANCHI, *Problemi di storia delle religioni.* (= Nuova Universale Studium, 48) Edizioni Studium, Roma 1986, pp. 163.

Drs. A. BURG a.a., *Atheisme in de Sovjet-Unie. Een terreinverkenning.* Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Leiden-Utrecht 1985, pp. 284.

Mikola CHVIL'OVIJ, *Tvori v p'jatoch tomach.* Tom V. Zagal'na redakcija Grigorija KOSTJUKA. Published by V. Symonenko Smoloskyp Publishers, New York-Baltimore-Toronto, 1986, pp. 834.

Χρίστος ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως. Θεολογικὸ δοκίμιο ὀντολογίας.* Ἔκδοσις Παπαζήση, Ἀθήνα 1976, σσ. 376.

Irmgard HUTTER (Hgbn. von), *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters.* Mit einem Vorwort von Herbert HUNGER. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 432. Band) Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 184, pp. 221.

Muza chrześcijańska, Tom I: *Poezja arménska, syryjska i etiopska.* (= Ojcowie żywi, 6) Redakcja i opracowanie Ks. Marek STAROWIEYSKI, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Krakow 1984, pp. 375.

Pedro María SAENZ DE ARGANDOÑA, *Antropología de Prisciliano.* (= Collectanea Scientifica Compostelana, 2) Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 1982, pp. 131.

José SANCHEZ VAQUERO, ¡*Cristianos: reconciliaos! (Salamanca*: 30 años de Ecumenismo). (= Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, 10) Centro de Estudios orientales Y Ecuménicos Juan XXIII de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1985, pp. 396.

Hans-Joachim SCHULZ, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression.* Translated by Matthew J. O'CONNELL, English edition, introduced and reviewed by Robert TAFT S. J., Pueblo Publishing Company, New York 1986, pp. XXIII+284.

Diane H. TOULIATOS-BANKER, *The Byzantine Amomos Chant of the fourteenth and fifteenth Centuries.* (= Analekta Vlatadōn, 46) Thessalonikē 1984, pp. 284.

A. N. Tsirintanes, *Discourses on Faith and Life.* Vol. III: *Love, Inner Peace and Joy, Prayer.* Vol. IV: *Self-criticism, Turning inwards.* Athens 1985, pp. 151 and 135.

Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλης, "*Κατάστιχο ἐκκλησιῶν καὶ μοναστηριῶν τοῦ κοινοῦ" (1248-1548). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν σχέσεων Πολιτείας καὶ Ἐκκλησίας στὴ βενετοκρατούμενη Κρήτη.* (Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς "Δωδώνη", Παράρτημα ἀρ. 23) Ἰωάννινα 1985, σσ. 490.

Vincenzo Poggi, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 27-XI-1986 - Gino K. Piovesana S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS LII - 1986

1. - INDICES ANNORUM 1960-1984

2. - ELUCUBRATIONES

3. - COMMENTARII BREVIORES

4. - RECENSIONES

5. - NOTAE BIBLIOGRAPHICAE